LES SOUVENIRS CHRÉTIENS DE DAMAS

P. JOSEPH NASRALLAH

SAINT JEAN DE DAMAS

SON ÉPOQUE - SA VIE - SON ŒUVRE

HARISSA

1950



Imprimatur

Beyrouth, le 29 Juin 1950

+ PH. NABA'A

Métropol. de Beyrouth et de Gebeil

A LA JEUNESSE DE DAMAS

L'AUTEUR

DÉDIE CES PAGES

AVANT-PROPOS

Certaines villes peuvent prétendre à la pérennité. Lieux où l'Esprit a soufflé, centres d'un rayonnement intellectuel ou spirituel, elles ont exercé autour d'elles une influence bienfaisante et régénératrice.

Ces cités ont pu être subjuguées par la force, asservies au culte de la matière, démantelées par la brutalité d'un ennemi. Mais elles sont ressuscitées de leurs cendres, ont secoué le joug oppresseur et dominé par l'esprit le conquérant qui les avait asservies, soulignant et affirmant ainsi l'éternelle loi de la primauté de l'Esprit sur la Chair et de l'Intelligence sur la Matière.

Les grandes capitales des bords du Nil et de l'Euphrate ne sont plus qu'un souvenir. Babylone, Ninive, Suse, Persépolis, longtemps même ignorées, ne sont plus que des collines pleines de débris ; Memphis est devenu un champ de palmiers et Thèbes n'est plus qu'un splendide amas de ruines. Jérusalem, Athènes, Rome, par contre, subjuguent encore le monde par leur nom prestigieux et rappellent à la civilisation ce qu'elle leur doit de primauté spirituelle, de culture, de science et d'art.

* * *

Damas aussi est toujours là vivante et gracieuse. A son charme naturel est venu s'ajouter le souvenir des Omayades dont le règne est resté comme un songe délicieux, comme un parfum rare d'élégance et d'art. Mais là n'est pas le secret de la pérennité de « ce grain de beauté vert sur le visage de la terre ». Baġdād aussi a connu de beaux jours. La civilisation abbasside l'a imprégnée de ce charme qui se dégage des Mille et une Nuits et attaché son nom à cette culture où se superposent la poésie, les sciences, l'art, le luxe et le plaisir. Et pourtant la ville qui s'étend indolemment sur les rives du Tigre ne pourra jamais prétendre à la même survie que la cité que traverse le Barada qui roule l'or.

***

Depuis l'apparition du Christ à Saul, le nom de Damas a été uni à celui de chemin, il a fait un bond dans le spirituel et l'expression Chemin de Damas, auréolée de la vision de saint Paul est devenue le symbole même de la conversion. On dirait que la poussière du chemin a ajouté à la blancheur de la lumière d'Orient quelque chose de la durée et de l'éternité de la route.

***

Le nom de Damas n'est pas lié uniquement à la scène où en proie au plus émouvant des transports de l'esprit, le persécuteur d'hier s'est changé en Apôtre. Il est uni à celui d'un Saint, d'un Docteur de l'Église, Jean Damascène, *de qui l'un des plus célèbres hagiographes des temps modernes, le P. Peeters, a pu dire :* « Noble figure, dont l'auréole, si le monde était juste, suffirait à la gloire d'une ville et d'un pays ».

***

Le monde catholique, le patriarcat melchite d'Antioche en particulier, dont Jean est l'une des plus nobles gloires, a célébré avec éclat, à l'instigation de sa Béatitude le patriarche Maximos IV Saïegh, le XIIe centenaire de la mort de celui que la liturgie byzantine appelle « Conducteur de l'Orthodoxie, Docteur de la piété, Flambeau de l'Univers, Parure des ascèles ». *Des fêtes magnifiques se sont déroulées à Damas, ville natale du saint, au Caire, à Beyrouth, où, dans un splendide élan, les chefs de l'État et le peuple, l'aristocratie et la plèbe, les chefs des communautés religieuses et les fidèles ont vénéré cet humble moine, ancien dignitaire du califat omayade, qui, pour sa foi, a préféré aux honneurs de la Cour de Damas la bure grossière de l'ascète.*

En cette année jubilaire nous ne trouvons pas mieux que de consacrer au Chrysorrhoas ce second volume des Souvenirs Chrétiens de Damas, *alliant ainsi dans un même amour Paul et Jean, ces deux Témoins du Christ, deux gloires chrétiennes de cette ville qui peut s'enorgueillir aussi d'avoir donné au Christianisme d'autres Saints, d'autres Pères et d'autres écrivains ecclésiastiques.*

Puisse ce tribut d'hommage être moins indigne du héros de la Foi, de l'ardent défenseur de l'Église, du moine, dont la dévotion à Marie a trouvé des accents qui ont charmé et consolé tant d'âmes.

***

Dans notre siècle de lâchetés et de compromis, où les valeurs spirituelles sont obnubilées par l'adulation de la chair et le culte de la matière, Jean Damascène peut être présenté comme le Témoin *qui a su conserver, sa vie durant, la véritable échelle des valeurs. Puisse-t-il attirer dans son sillage, cette jeunesse de Damas que nous avons beaucoup aimée, puisse-t-il la garder forte et vaillante, malgré les défaillances et les difficultés des temps présents, aimant par dessus tout le Christ, sa Sainte Mère et son Église.*

JOSEPH NASRALLAH

Nébeck (Syrie), le 14 Septembre 1950
en la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix

BIBLIOGRAPHIE

I — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

Dagher (Joseph A.) *L'Orient dans la littérature française d'après guerre, 1919-1933*, Beyrouth, 1933.

Masson (P.) : *Éléments d'une bibliographie française de la Syrie*, Paris et Marseille, 1919.

Sauvaget (Jean) : *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman. Éléments bibliographiques*, Paris, 1943.

Thomsen (P.) : *Systematische Bibliographie der Palaestina-Literatur*, t. I. (1895-1904), Leipzig, 1908. — Continué par : *Die Palaestina-Literatur, eine internationale Bibliographie in systematische Ordnung mit Autoren und Sachregister, unter Mitwirkung* von J. de Groot, A Gustavs, Sam. Klein, Chr. O. Thomsen, Will. Zeitlen, t. II. à V, Leipzig, 1915-1938.

Bibliotheca Hagiographica Graeca, edid. Socii Bollandiani, Bruxelles, 1909.

Bibliotheca Hagiographica Orientalis, edid. Socii Bollandiani, Bruxelles, 1910.

II — LE CADRE GÉOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE

A. Topographie Historique générale

Abel (P. F.-M.) : *Géographie de la Palestine*, t. II, Paris, 1938.

Dussaud (R.) : *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, B. A. H. C., t. IV, Paris, 1927.

Honigmann (E.) : *Historische Topographie von Nord-syrien im Altertum*, Z. D. P. V., 1923, pp. 149 sq., 1924, pp. 1 sq.

B. Ville de Damas

Ibn 'Abdel Hâdi (Yousuph) : *Timār al maqāṣed fi dikr al masāǧed*, édité par As'ad Ṭalas, Beyrouth, 1943.

Al Badri (Abul Baqâ') : *Nuzhat al Anām fi Maḥāsen aš Šām*, Le Caire, 1341.

Jalabert (L.) : *Damas*, D. A. C. L., col. 119-145.

Al 'Ilmawi : *Muḫtaṣar tanbīh aṭ ṭāleb*, édité par Ṣalāḥ ed Dīn al Munaǧǧed, Damas, 1945.

Ibn Kinân (Muḥammad) : *al Ḥulal al sandasyat fi tāriḫ as Ṣāliḥyat*, édité par šeiḫ Muḥammad Dahmān, Damas.

Kremer (A.) : *Topographie von Damascus*, extrait de Denkschrift D. K. K. Akad. d. Wissenschaften, Vienne, 1854-1855.

— : *Mittelsyrien und Damascus*, Vienne, 1853.

Al Munagged (Sâlâḥ ed Dîn) : *Damas antique, ses murailles, ses tours et ses portes* (en arabe), Damas, 1945.

— : *Ḫuṭaṭ aš Šām*, paru dans Mach., 1947-1949.

An Nu'aïmi ('Abdel Qâder ibn Muḥammad) : *ad Dāres fi Tāriḫ al madāres*, I vol. édité par Ǧa'far al Ḥasani, Damas, 1948.

Sauvaget (J.) : *Les Monuments historiques de Damas*, Beyrouth, 1932.

— : *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*, R. E. I., 1934.

— : *Le Plan antique de Damas*, Syria, 1949, t. XXVI, pp. 314-358.

Sauvaire (H.) : *Description de Damas*, extrait du Journal Asiatique, 1894-1896, série IX, t. III-VII.

Ibn Touloun (Muḥammad ibn 'Ali) : *al Qalā'ed al ǧawhargat fi tāriḫ aṣ Ṣāliḥyat*, éd. Muḥ. Dahmān, Damas 1949.

Wulzinger (K.) et Watzinger : *Damascus. I. Die Antike Stadt. II. Die Islamische Stadt*, Berlin et Leipzig, 1924.

C. Histoire

Sources historiques

Ibn 'Abd Rabbihi : *al 'Iqd al Farīd*, édité par Muḥammad Sa'id al 'Aryān, 8 vol., Le Caire, 1940.

Agapius de Mambij : *Kitāb al 'Unwān, Chronique universelle*, éd. et trad. A.-A. Vasiliev, P. O., t. V-VIII, 1912. Le texte arabe avait déjà été édité la même année par L. Cheikho, Beyrouth.

Ibn al 'Amîd : *Historia Saracenica*, édit. Thomas Erpenius, Lugd. Batav., 1625.

Anonyme Guidi : *Chronique de 590 à la Conquête arabe*, C. S. C. O., IIIe série, Scriptores Syri, t. IV.

Al Asfahâni (abul Faraj) : *Kitāb al Aǧāni*, édition du Caire, 20 vol., à partir de 1928.

Ibn al Aṯir : *at Tārīḫ al Kāmel*, édit. Tornberg, Leide 1874.

Al Balâḏuri : *Ansāb al Ašrāf*, t. IV, édit. Schlœssinger, Jérusalem, 1938 ; t. V, édit Goitein, Jérusalem, 1936.

— : *Futūḥ al Buldān*, éd. de Gœje, Leyde, 1866.

Bar Hebraeus : *Tāriḫ muḫtaṣar ad duwal*, édit Ṣâlḥāni, Beyrouth, 1890.

— : *Chronicon Ecclesiasticum*, édit. et trad. latine Abbeloos et Lamy, 3 vol., Louvain, 1872-1877.

Cedrenus (Georges) : *Synopsis historion*, édit. Bekker, C. S. H. B., Bonn, 2 vol. 1838 = *P. G.*, t. CXXI-CXXII.

Chronica Minora, texte syriaque, trad. Guidi, C. S. C. O., IIIe série, t. IV.

Chronica Minora, II, édit. E. W. Brooks, trad. Chabot, C. S. C. O., IIIe série, t. IV, 1914.

Anonymi auctoris chronicon, éd. et trad. Chabot, C. S. C. O., IIIe série, t. XIV, 1937.

Denys de Tell Mahré : *Chronique*, éd. et trad. française J.-B. Chabot, 1895.

ad Dînawari : *al Aḫbār aṭ ṭiwāl*, éd. W. Guirgass, Leyde, 1888. (Index édité par Ign. Kratchkowsky, Leyde, 1912).

Elie de Nisibe : *Opus chronologicum*, éd. E. W. Brooks, C. S. C. O., IIIe série, t. VIII, 1910.

Eutychius : *Annales*, texte arabe et trad. française L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayat, C. S. C. O., IIIe série, t. VII, 1909.

Evagrius : *Histoire ecclésiastique*, éd. Bidez et Parmentier, Leipzig, 1898 = P. G., t. LXXVI.
Hamartolos (Georges) : *Chronicon breve*, P. G., t. CX.
Histoire Nestorienne (Chronique de Séert), édit. par Addaï Scher et R. Griveau, P. O., t. XIII, pp. 435-639.
Jean de Nikiou : *Chronique*, édit. M. H. Zotenberg, Paris, 1879.
Al Mas'oudi : *Le Livre de l'avertissement et de la revision*, trad. Carra de Vaux, Paris, 1896.
— : *Murūǧ ad dahab*, édit. C. Barbier de Meynard, Paris, 1869.
Michel le Syrien : *Chronique universelle*, éd. et trad. française J.-B. Chabot, 4 vol. 1899-1910.
Ibn al Muqaffa' : *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, édit. et trad. angl. B. Evetts, P. O., I et IV.
Pachymère : *Histoire*, P. G., CXLII-CXLIV.
Procope de Césarée : *De Bello persico*, éd. Houry, Leipzig, 1913.
Ibn ar Râheb : *Histoire*, édit. L. Cheikho, Beyrouth, 1903.
Aṭ Tabari : *Annales* (Tārīḫ ar rusol wal mulûk), Leyde, 1879-1901.
Théophane le Confesseur : *Chronographia*, éd. de Bonn., 2 vol., 1883-1885.
al Wâquidi : *Futūḥ aš Šām*, Le Caire, 1861.
al Ya'qoubi : *Tārīḫ*, édit. Houtsma, Leyde, 1883.
— : *Kitāb al Buldān*, édit. Gaston Wiet, Le Caire, 1937.

Manuels généraux

Caetani (L.) : *Annali dell Islam*, IIIe vol., Milan, 1910.
— : *Chronografia Islamica*, 5 fasc. commencés en 1912.
Diehl (Ch.) et Marçais (G.) : *Le Monde oriental de 395 à 1081*, in Histoire Générale G. Glotz, Histoire du Moyen-Age, t. III, 1936.
Gaudefroy-Demombynes (M.) et Platonov : *Le Monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, in Histoire du Monde, publiée sous la direction de E. Cavaignac, t. VII, Paris, 1931.

Histoire de la Syrie

Kurd 'Ali (Muḥammad) : *Ḫuṭaṭ aš Šām*, 6 vol., Damas.
Lammens (H.) : *La Syrie. Précis historique*, 1er vol., Beyrouth, 1921.
Thoumin (R.) : *Histoire de la Syrie*, Damas, 1947-1948.

Histoire de l'Empire Byzantin

Bréhier (L.) : *Les Institutions de l'Empire byzantin*, in L'Évolution de l'Humanité, t. XXXII bis, Paris, 1949.
Diehl (Ch.) : *Justinien et la Civilisation byzantine au VIe s.*, Paris, 1901.
— : *Histoire de l'Empire byzantin*, 1919.
Vasiliev (A.-A.) : *Histoire de l'Empire Byzantin*, trad. P. Brodin et A. Bourquina, t. I, 324-1081, Paris, 1932.

Histoire de Damas

Ibn 'Assâker : *Tārīḫ Dimašq*. Cinq volumes furent édités à Damas en 1329 H. par 'Abdel Qâder Badrān, sous le nom de *Tahḏib tārīḫ Dimašq* : Aḥmad 'Ubaïd en édita deux autres en 1349/1351 H. Les autres volumes sont à l'état de manuscrits conservés dans la Bibliothèque Ẓâhiryat, à Damas.
Hartmann (R.) : *Damas*, in E. I., col. 926-935.
Ibn Qâḍi Chuhbat : *Tārīḫ binā' Dimašq*, *ms. 4624* de la bibliothèque Ẓâhiryat.

Conquête de Damas

De Gœje (J. de) : *Mémoires d'Histoire et de Géographie Orientales*. II *La Conquête de la Syrie*, Leyde, 1900.
Ḥaddâd (G.) : *Fatḥ al 'Arab liš Šām*, Beyrouth, 1931.

Études sur les Omayades

Bustâny (F.-E.) : *Le Rôle des chrétiens dans l'établissement de la dynastie Omayyade*, Mach., 1938, pp. 71-92.
Lammens (H.) : *Mu'āwia II ou le dernier des Sofianides*, paru d'abord dans la Rivista degli studi Orientali, VII, 1915, puis dans Études sur le Siècle des Omayades, pp. 163-210.
— : *Un Poète royal à la Cour des Omayyades*, paru d'abord dans la Revue de l'Orient Chrétien, IX, 1904, puis dans Etudes sur le Siècle des Omayades, pp. 211-268.
— : *Le Chantre des Omiades. Notes bibliographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Aḫṭal*, J. Asiatique, 1894, pp. 94-176, 193-242, 381-459.
— : *Études sur le règne du Calife Omaiyade Mu'āwia 1er*, extrait de M. F. O., t. I, II, III, Beyrouth, 1908 (cité *Études*).
— : *Études sur le Siècle des Omayades*, Beyrouth, 1930.
— *La Famille de Jean Damascène*, Mach., 1931, pp. 481-485.
— : *Comment Damas devint Capitale*, Mach., 1931, pp. 892-896.
— : *L'Avènement des Marwanides et le Califat de Marwān I*, M. U. S. J., t. XII, fasc. 2, 1927.
Van Vloten (G.) : *La Domination arabe, le Chī'itisme et les Croyances messianiques sous le Califat des Omayades* (Version arabe faite par Ḥasan I. Ḥasan et Muḥammad Z. Ibrahîm), Le Caire, 1934.
Zaïdân (G.) : *Tārīḫ at tamaddon al islāmi*, t. IV, Le Caire, 1927.

Manuscrits sur les Omayades

'Abdallah ibn Muḥammad ibn abil Dunia († 281 H.) : *Min ḥilm Mu'āwia*, *ms. 186/79* de la bibliothèque Ẓâhiryat.
Abul Qâsem 'Ubaïd Allah ibn Muḥammad ibn Aḥmad as Saqaṭi : *Faḍā'el Mu'āwia*, *ms. 4493* de la même bibliothèque.
'Omar ibn Baḥr al Gâḥeẓ († 255 H.) : *Risālat fi Banī Omayat*, *ms. 36/3731* de la même bibliothèque.

Histoire de l'Église

Aigrin : *Arabie*, D. H. G. E., col. 1296 sq.
Charles (H.) : *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, 1936.
Charon (C.) : *Liste des évêques melchites de Damas*, Mach., XII, 1909, pp. 912-920.
Cheikho (L.) : *Les Gloires chrétiennes de Damas*, Beyrouth, 1924.
Devreesse (Mgr R.) : *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la Conquête arabe*, Paris, 1945.
Duchesne (Mgr L.) : *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1928.
Fliche (A.) et Martin (V.) : *Histoire de l'Église*, t. V, Paris, 1938.
Karalevskij (C.) : *Antioche*, D. H. G. E., col. 563-703.
Kramers (J. H.) : *Naṣāra*, E. I., pp. 908-913.
Musset (H.) : *Histoire du Christianisme spécialement en Orient*, I, Harissa, 1948.
Pargoire (L.) : *L'Église Byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905.

Monachisme à Mâr Sabas

Dom Besse : *Les Moines d'Orient*, Paris, 1900.
Génier (L.) : *Saint Euthyme le Grand*, Paris.
Leclercq (H.) : *Sabas*, D. A. C. L., col. 189-204.
Phocyclidès : Ἡ Ἱερὰ λαύρα Σάβα τοῦ ἡγιασμένου, Alexandrie, 1927.
Vailhé (S.) : *Le Monastère de Saint-Sabas*, E. O., 1899, pp. 332-341 ; 1900, pp. 18-28.
— : *Les Écrivains de Mâr Saba*, E. O., 1899, pp. 1-11 ; 33-47.
— : *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine*, R. O. C., IV, 1899, pp. 512 sq. ; 1900, pp. 19-48, 272-292.

III — SOURCES LITTÉRAIRES

A. Collections

Héfélé-Leclercq : *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. III, Paris, 1910.
Mansi (J.-D) : *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, 1901.
Migne (J.-P.) : *Patrologia cursus completus. Series graeca* (= P. G.), 1851-1879.

B. Textes

Ermoni (V.) : *Saint Jean Damascène*, collection La Pensée Chrétienne, Paris, 1904.
Le Quien : *Opera Sancti Joannis Damasceni*, 2 vol., Paris, 1712.
Migne : *Patrologie Grecque*, vol. XCIV-XCVI, Paris, 1867.
Nous indiquons, dans le chapitre consacré à l'œuvre de Jean Damascène, les éditions partielles de ses traités.
Sâlḥâni (A.) : *Šiʿr al Aḫṭal*, Beyrouth, 1891 (cité *Diwân*).

C. Histoire des Dogmes

Bardenhewer (O.) : *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres*, nouvelle édition française refondue par P. Godet et C. Verschaffel, t. III, Paris, 1905.
Cayré (F.) : *Patrologie et Histoire de la théologie*, t. II, 1945.
Steiddle (B.) : *Patrologia seu Historia Antiquae litteraturae ecclesiasticae*, Friburg Brisgoviae, 1947.
Tixeront (J.) : *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Chrétienne*, Paris, 1928.
— : *Précis de Patrologie*, 9e édit., Paris 1927.

D. Histoire de Littératures

'Abdel Jalîl (J.-M.) : *Brève histoire de la Littérature arabe*, Paris, 1947.
Amîn (Aḥmad) : *Faǧr al Islām*, 5e édit., Le Caire, 1945.
Carra de Vaux (B.) : *Les Penseurs de l'Islam*, 3e et 4e vol., Paris, 1923.
Cheikho (L.) : *Catalogue des manuscrits des auteurs chrétiens après l'Islam*, Beyrouth, 1921.
Graf (G.) : *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 3 vol., Cité du Vatican, 1944-1949.
Quadri (G.) : *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1947.
Tatakis (B.) : *La Philosophie byzantine*, 2e fascicule supplémentaire de l'*Histoire de la Philosophie* de E. Bréhier, Paris, 1949.
Zaïdân (G.) : *Histoire de la Littérature arabe* (en arabe), Le Caire, 1936.

IV — VIES DE JEAN DAMASCÈNE

A. Vies Originales

Celle de Mikhâîl le moine

Manuscrit arabe de notre collection transcrit en 1637.
C. Bacha : *Biographie de St Jean Damascène*, texte original arabe, Harissa, 1912. Elle avait paru dans la revue arabe *al Maçarrat*, 1912, pp. 281, 334, 375.

Celle du Patriarche Jean

Acta Sanctorum : t. II, mai, pp. 109-118.
Le Quien : *Joannis Damasceni opera*, I, Paris, 1712, I-XXIV.
Migne : *Patrologiae cursus completus*. Series graeca, t. XCIV, col. 429-490.

Synaxaires

Delehaye (Hippolyte) : *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adjectis Synaxariis selectis*, Bruxelles.
Gordillo (M.) : *Damascenica* I. *Vita Marciana*. II. *Libellus orthodoxiae*, Orientalia Christiana Analecta, VII, 1926, pp. 41-103.

Guidi (I.) et Grébaut (S.): *Le Synaxaire éthiopien*, P. O., t. IX, XV.
Il Menologio di Basilio II: (Cod. Vatic. Graec. 1613), Torino, 1907.
Divers synaxaires arabes, à l'état de manuscrit, dont quelques-uns portant la recension de Mélèce Karmé.

B. Travaux

Apostolidès: Περὶ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, 1838.
Goudard (Joseph): *Damas et St Jean Damascène*, Jérusalem, II, 1906, pp. 241-246, 278-283.
Grundlehner: *Joannes Damascenus*, Utrecht, 1876.
Hoquet (L.): *Vie de St Jean Damascène* (en arabe), Beyrouth, 1895.
Jugie (M.): *Jean Damascène*, in D. T. C., col. 693-751.
— : *Vie de Saint Jean Damascène*, E. O., 1924, pp. 137-161.
— : *Une nouvelle vie et un nouvel écrit de saint Jean Damascène*, E. O., 1929, pp. 35 sq.
— *Johannes von Damaskus*, in Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1933.
Kattenbusch (F.): *Johannes von Damascus*, in Protest. Realencyclopädie, 3 Aufl. IX, 1901, pp. 286-300; XXXIII, 1913, pp. 693 sq.
Langen: *Joannes von Damaskus*, Gotha, 1876.
Leclercq (H.): *Jean Damascène*, in D. A. C. L., t. VII, 1927, col. 2186-2190.
Lupton: *S. John of Damascus*, Londres, 1882.
Vailhé (S.): *Date de la mort de St. Jean Damascène*, E. O., 1906, pp. 28-30.
Ἰωάννης Δαμασκηνός, in Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, XII, Athènes, pp. 368-369.
St Jean Damascène: Notes historiques par un Père de la Compagnie de Jésus, Beyrouth, 1894. Cette biographie a été traduite en allemand par Wilh. Frank, Breslau, 1911.

C. Vies de Saints

Fromage (P.): *Murūǧ al aḥyār fi tarāǧem al abrār*, Beyrouth, 1880, pp. 256-258.
Mazloum (Mgr M.): *al Kanz al ṯamīn*, I, Beyrouth, 1866, pp. 461-466.

Des notices biographiques sont en général consacrées au Damascène dans la plupart des ouvrages de Patrologie.

V — DIVERS

al Asiouṭy (Jalal ed Din): *Kitāb lubb al albāb fi taḥrīr al ansāb*, éd. P. J. Veth, 1851.
de Beylié (Général L.): *L'Habitation byzantine*, Paris, 1902.
al Jahchyāri: *Kitāb al wuzarā' wa-l-kuttāb*, revised by Muṣṭafa el-Sakka, Ibrāhīm al Abyāri, Abdel Ḥāfiẓ Shalaby, Le Caire, 1938.
Nilles (N.): *Kalendarium utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis*, 2 vol., Vienne, 1879.
Ibn Rasoul ('Omar ibn Yousuf): *Ṭurfat al aṣḥāb fi ma'rifat al ansāb*, Damas, 1949.
as Sam'ani ('Abdel Karim): *Kitab al ansab*, édit. Margoliouth, Leyde, 1912.
aṣ Souli (abu Bakr): *Adab al kuttāb*, édit. du Caire, 1341 H.
Zayat (H.): *La Croix dans L'Islam*, Harissa, 1935.

N. B.: 1. Le lecteur trouvera aux pp. 161-162 de l'ouvrage ce qui regarde les éditions de l'œuvre du Damascène.

2. Les pp. 166-167 contiennent la liste des travaux sur la doctrine du Chrysorrhoas.

3. Nous avons jugé inutile de reprendre ici la longue série des ouvrages laissés par les pèlerins et les voyageurs, dans lesquels il y est fait mention des souvenirs chrétiens de Damas. La liste en a été dressée dans le premier volume de la Collection. Nous prions le lecteur de s'y référer.

ABRÉVIATIONS

Anal. Boll. :	*Analecta Bollandiana.*
A. SS. :	*Acta Sanctorum Bollandiana.*
C. S. H. B. :	*Corpus Scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn, 1828-1843.
C. S. C. O. :	*Corpus scriptorum Christianorum orientalium.*
D. A. C. L. :	*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, en cours de publication à Paris, Letouzey, depuis 1903, sous la direction de F. Cabrol et de H. Leclercq.
D. H. G. E. :	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, en cours de publication à Paris, Letouzey, depuis 1912, sous la direction de A. Baudrillart, P. Richard, U. Rouziès et A. Vogt.
D. T. C. :	*Dictionnaire de Théologie catholique*, en cours de publication à Paris, Letouzey, depuis 1909, commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot, continué sous celle de E. Aman.
E. I. :	*Encyclopédie de l'Islam.*
E. O. :	*Échos d'Orient.*
Mach. :	*Machreq.*
M. F. O. :	*Mélanges de la Faculté Orientale.*
M. U. S. J. :	*Mélanges de l'Université Saint Joseph.*
P. G. :	Migne, *Patrolologiae cursus completus*, series græca.
P. L. :	Migne, *Patrologiae cursus completus*, series latina.
R. O. C. :	*Revue de l'Orient Chrétien*, fondé en 1897.

INTRODUCTION

Depuis de longs siècles, le nom de Jean Damascène est sur toutes les lèvres. Les théologiens, ceux de Byzance comme ceux de l'Occident le considèrent comme leur maître et initiateur à la scolastique. Ses écrits ont été une mine inépuisable, à laquelle philosophes et théologiens ont puisé à pleine main. Il est regardé à juste titre comme le modèle des mélodes byzantins ; ses compositions liturgiques ont inspiré bien des âmes, ont été chantées et méditées par les chœurs innombrables des moines et des vierges des laures de Palestine, des couvents du Sinaï, de Byzance, de l'Athos et de la Syrie. Un culte universel honore celui que les anciens ont surnommé le *Chrysorrhoas, Fleuve d'or,* à qui l'auréole de confesseur a été longtemps décernée et que la voix autorisée de Léon XIII a nommé Docteur de l'Église Universelle.

Et pourtant la vie de ce grand saint nous est presque inconnue. Les détails que nous en connaissons se réduisent à bien peu de chose. Ce n'est pas que les notices biographiques nous aient manqué ; bien au contraire, elles sont nombreuses ; mais elles dépendent mutuellement les unes des autres, se copient presque, ou sont trop brèves.

La vie la plus souvent citée jusqu'à ces jours est une biographie grecque écrite par le patriarche Jean. Elle se présente comme une traduction amplifiée d'un original arabe[1]. Cet original a été publié par le P. C. Bacha d'après trois manuscrits, le *Vat. arab. 79* datant de 620 H (1223), un ms. de Ḥoms et un autre de Kafar Buhum, près de Ḥama, transcrit en 1646 par Gibrāīl ibn Costantīn al Ḥamawi, fils

(1) Le texte grec de cette vie a été publié à Rome dès 1553 par Nicolas Majoranus. Le lecteur trouvera dans M. Gordillo, *Damascenica*, in *Orientalia Christiana*, vol. VIII, 1926, n. 29, p. 49, une liste des plus anciens manuscrits grecs contenant cette biographie. Diverses traductions et éditions latines en ont été faites. La première remonte à 1556 ; elle a été publiée à Venise par Lipomanus, *Tomus quintus Vitarum sanctorum patrum numero nonaginta novem per Simeonem Metaphrastem auctorem probatissimum conscriptarum et nuper instante* R. P. D. Aloysio Lipomani. On consultera aisément celle des Bollandistes, *Acta Sanctorum*, t. II, maii, pp. 109-118, celle de Lequien, *Ioannis Damasceni Opera*, I, Paris, 1712, I-XXIV et celle de Migne, *P. G.*, t. XCIV, col. 429-490.

de Grégoire, évêque de Ḥama[1]. Depuis la publication de cette biographie plusieurs autres manuscrits en ont été découverts : *ms. arab.* 2882, ff. 63r-79r de Gotha (XVIe s.)[2], *ms. n. 1112* de la collection des PP. R. Rabbâṭ et M. Sbath (XVIe s.)[3], deux ms. d'Alep, collection Šaḥḥûd[4], *ms. n. 617* de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, ff. 236-269, datant de l'an 1109 H (1697)[5], et un autre de notre propre collection transcrit le 16 janvier 1047 H (1637).

L'auteur de cette Biographie serait, d'après le prologue, l'hiéromoine Miḫaïl, originaire d'Antioche et moine du couvent de St Siméon. Il l'aurait composée en 6594 de la Création du monde (1085)[6]. A quel patriarche Jean faudrait-il attribuer la version grecque ? La question à résoudre est double. D'abord de quel patriarcat Jean était-il titulaire, est-ce de Jérusalem ou d'Antioche ? Ensuite quel numéro de liste faudrait-il lui donner dans les fastes de l'un ou de l'autre siège ?

Si en effet, certains manuscrits comme le *Codex Vindobonensis philosophicus 158* (XIe s. ?), le *Codex Hierosolymitanus Sancti Sepulcri 17* (XIIe s.), le *Codex Laurentinus IV, 4* (XIIe s.), le *Codex Britannicus Burneyanus 44* (XIIe s.) font de l'auteur un patriarche de Jérusalem, d'autres comme le *Codex Marcianus VII, 25* (XIe s.), le *Codex Lauræ Athensis 44* et le *Codex Bibliothecæ Sanctæ Mariæ in Chalce 10* (XIe s.) en font un patriarche d'Antioche.

D'ores et déjà nous devons rejeter l'opinion[7] qui l'attribue à Jean V de Jérusalem (706-735)[8]. Malgré les liens qui unissaient le

(1) *Al-Maçarrat*, 1912, t. II, pp. 281, 334, 375, puis en tiré à part de 29 pp, sous le titre *Biographie de St Jean Damascène, texte original arabe*, Harissa 1912. سيرة القديس يوحنا الدمشقي الاصلية؛ تصنيف الراهب ميخائيل السمعاني الانطاكي. Des traductions anglaise, allemande et géorgienne en ont été faites dans la suite cf. Jugie, *Une Nouvelle Vie et un nouvel écrit de St Jean Damascène*, E.O., 1929, t. XXVIII, pp. 35, 36, notes. Nous y ajoutons une version russe exécutée par A. A. Vasiliev, *Arabskaja versia zitia sv. Joanna Damaskina*, St Pétersbourg, 1913, d'après G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II, 1947, p. 70.

(2) Wilhelm Pertsch, *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Biblioth. zu Gota.*

(3) *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath*, II, Le Caire 1928, p. 172.

(4) P. Sbath, *Al-Fihris, Catalogue de manuscrits*, II, Le Caire, n. 2328.

(5) L. Cheikho, *Catalogue raisonné de la Bibliothèque Orientale*, M. U. S. J., t. XI, p. 274.

(6) *Geschichte der Christlichen*, pp. 69-70. Sur l'attribution de cette Biographie à Miḫaïl, cf. la discussion de Graf, *Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damascus*, in Der Katholik, 1913, pp. 326-329. Dans cet article Graf ne s'est pas contenté de traduire la *Biographie*; il a confronté le texte avec le ms. 617 de la Bibl. Orientale, inconnu du P. Bacha et accompagné son travail de notes critiques concernant l'auteur et l'authenticité de l'original arabe.

(7) Revue Belge, t. XII, p. 6.

(8) Le Quien, *Oriens Christianus*, III, pp. 290-291 ; Papadopoulos Chrysostome, *Histoire de l'Église de Jérusalem* (en grec), p. 274.

moine de St Sabas avec le patriarche de la Ville Sainte[1], ce dernier ne pouvait pas être le biographe du saint, étant mort avant lui en 735. L'opinion commune jusqu'à présent[2] optait pour Jean VII († 966)[3]. Opinion insoutenable depuis la publication de l'original arabe[4]. Papadopoulos-Kérameus[5] et Kékélidze[6] sont pour Jean IX de Merkuropolis ; opinion insoutenable aussi : les plus anciens manuscrits de la Biographie sont antérieurs à 1156, date à laquelle Jean occupa le siège de Jérusalem. Reste Jean VIII. Jugie[7] l'attribue à ce dernier qui devint patriarche de la Ville Sainte dès 1105 et succéda à Siméon II. Il était jérusalémitain et vivait dans la Ville Sainte avant l'arrivée des Croisés[8].

Cette hypothèse peut être soutenue. Mais pourquoi ne pas suivre l'attribution du *Codex Marcianus VII, 25* et des deux autres et voir dans l'auteur, un patriarche d'Antioche, Jean l'Oxite, par exemple, qui en occupa le siège de 1088 jusqu'après 1100. Il lui était plus facile de connaître l'original de la vie du Damascène ; peut-être avait-il été en relations avec l'hiéromoine Miḫâïl. D'autant plus que Jean l'Oxite nous laissa quelques écrits[9].

Il existe une seconde version grecque faite sur l'original arabe par le métropolite Samuel d'Adana ; elle servit de base à une traduction géorgienne d'Étienne Mtsire (début du XIIe s.). Cette dernière a été éditée en 1911-1912 par N. Marr[10].

La version du patriarche Jean a servi de base à plusieurs biographies grecques et à une paraphrase datant du XIVe s., œuvre de

(1) Cf. *infra*.

(2) Gordillo, *op. cit.*, p. 51.

(3) Ou VI suivant la chronologie que l'on adopte, cf. Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, III, p. 13.

(4) Le P. Jugie insinue : « l'hypothèse que l'auteur de la vie arabe publiée par Bacha aurait traduit, en l'abrégeant, la *Vie* grecque de Jean VI de Jérusalem ne nous paraît pas encore définitivement écartée », E. O., 1929, *art. cit.*, p. 34, note 5. Cette hypothèse contredit formellement ce que Miḫâïl d'Antioche dit dans son prologue : « طلبت خبر القديس يوحنا لاسمه فعلمت من جماعة الجمهور ان ليس له خبر كامل يونانياً ولا عربياً فتعجبت كيف استحوذت الغفلة على اهل عصره عن ذكره » (*Biographie*, pp. 9-10)

(5) Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, p. θ'.

(6) Khristianiskii Vostok, t. III, 1914, p. 119.

(7) *Une Nouvelle Vie et un nouvel écrit de St Jean Damascène*, E. O., 1928, pp. 34-35.

(8) Sur ce patriarche cf. D. T. C., art. *Jean de Jérusalem*, par Mgr. L. Petit, col. 766-767.

(9) Sur ce patriarche cf. D. H. G. E., art. *Antioche* par Karalewskij, col. 614, et D. T. C., art. *Jean d'Antioche*, par L. Petit, col. 751-752.

(10) Gordillo, *op. cit.*, pp. 54-57, Graf, *Geschichte*, II, p. 70.

Constantin Acropolite[1]. Papadopoulos-Kérameus édita en 1897 deux *Vies* du Damascène, l'une anonyme, tirée du *Codex Graec. I* du monastère de la Vierge de Halki (XIVe s.) et l'autre, ayant pour auteur Jean de Merkuropolis, prise du *Codex Athen Graec. 983* transcrit en 1267[2]. La première est tributaire de la *Biographie* du patriarche Jean qu'elle amplifie encore, la seconde est constituée par le mélange de la *Biographie* et du récit anonyme[3].

Une seconde série de notices irréprochables et indépendantes des premières, puisque antérieures, est celle du Synaxaire de C. P.[4], transmise par divers manuscrits dont deux du XIe s. le *Cod. Laurentinus Sancti Marci 787* (transcrits en 1050) et le *Cod. Parisinus 1590* de 1063. Ces notices, malheureusement très courtes, ne satisfont pas notre légitime curiosité. A la recension du Synaxaire de C. P. se rattache la notice publiée par Le Quien[5]; elle est postérieure aux précédentes.

Une troisième biographie nous est fournie par le Ménologe de Basile rédigé sous le règne de l'empereur Basile II (963-1025) et contenu dans le *Cod. Parisinus graec. 1589*, dont un abrégé se trouvant dans le *Vat. Graec. 1613* et le *Cod. Monasteri Cryptoferratensis* a été édité en 1907[6].

En 1926, le P. Cordillo publia une nouvelle notice du Damascène, intitulée *Vita Marciana*[7]. Cette notice n'était pas inconnue; elle avait été signalée en 1886 par Cardthausen dans *le Sinaïticus graec. 376* du X-XIe s. et par Delehaye dans *le Cod. Marc. graec. 363* (du XIIe s.[8]). Le P. Gordillo se servit de ce dernier, d'où le nom de *Vita Marciana* qu'il donna à la notice éditée.

(1) Texte grec avec version latine in *Acta Sanctorum, maii*, t. II, pp. 731-760 et Migne, *P. G.*, t. CXL, col. 812-886. Sur l'auteur cf. D. H. G. E., art. *Acropolite* par M. Jugie, col. 376-377 et *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* du même auteur, 1926, p. 406.

(2) *Op. cit.*, t. VI, pp. 271-302 et 305-350.

(3) Cf. Gordillo, *art. cit.* p. 51. L'auteur renvoie à deux critiques faites de cette double biographie, W. Weyh, *Die Akrostichis in der Byzantinischen Kanonesdichtung*, in Byz. Zeitschrift, t. XVII, 1908, pp. 10-26 et G. Graf, *Das arabische original der Vita des hl. Johannes Damascenus*, in Der Katholik, 1913, pp. 164-165.

(4) Hippolyte Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adjectis Synaxariis selectis*, Propylaeum ad AA. SS. Novembris, Bruxelles, pp. 278-279.

(5) *P. G.*, t. 94, col. 503.

(6) *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano greco 1613)*, Torino, 1907. La notice sur le Damascène est placée au 28 novembre, p. 213.

(7) Orientalia Christiana, *art. cit.*, pp. 60-68.

(8) Jugie, *E. O.*, 1924, p. 36.

A toutes ces *Vies*[1] qui ont été exploitées dans une large mesure par les hagiographes byzantins et les auteurs de synaxaires, ajoutons quelques renseignements disséminés dans les œuvres d'historiens byzantins, comme Théophane († 817) et dans les Actes des Conciles de l'époque.

Les sources ne nous manquent donc pas sur la vie du Damascène. Il semble de prime abord que, basé sur elles, nous devrions pouvoir établir une histoire critique de la vie de notre grand docteur. Il n'en est rien malheureusement.

Le P. Jugie est assez sévère dans son jugement sur la *Biographie* de Miḫāīl d'Antioche. Il la fait « sortir d'une imagination arabe surchauffée par le soleil d'Orient[2] ». Elle contient, il est vrai, quelques légendes — quelle notice hagiographique n'en contient-elle pas ? —; mais il ne nous est pas permis de mettre en doute la sincérité de l'auteur. Ne dit-il pas dans son prologue[3] qu'il recueillit les traditions orales et les brèves notices concernant le Damascène ? Les récits merveilleux qu'il mentionne ne doivent pas lui être imputés; elles doivent l'être plutôt à ses sources. Miḫāīl fit même œuvre de critique : « J'ai délaissé quelques-unes (notices), dit-il, ne les ayant pas trouvées conformes à leur origine ». Cependant tout véridique qu'il ait été dans ce qu'il rapporte, ce récit ne peut être une source historique sérieuse.

Le premier et le troisième groupe de biographies participent à la défaveur de l'original arabe. On ne peut pas leur accorder beaucoup de créance. Ils ne renferment que des parcelles de vérités. Elles

(1) Une œuvre qui aurait pu nous donner quelques détails sur St Jean Damascène, surtout sur les dernières années de sa vie, aurait été la biographie de son neveu Étienne le Sabaïte († 797), écrite avant 809, par un damascène, lui aussi, Léonce. Malheureusement cette vie ne nous a été transmise qu'en partie dans un ms. du Xe s. Elle a été éditée par les Bollandistes, *Acta Sanctorum, Jul.*, III, pp. 504-584.

(2) E. O., 1924, *art. cit.*, p. 136. Le jugement du P. Peeters est plus nuancé : « son œuvre (de Miḫāīl) représente un effort de bonne foi et de bonne volonté, mais qui ne se prête guère à combler les lacunes de l'histoire » (*A. Boll.*, t. 33, p. 80).

(3) Gordillo (*art. cit., p. 54*) et Jugie (E. O., 1929, *art. cit.* p. 34, note 5), après lui, affirment que le prologue de la *Biographie* ne se trouve que dans un seul ms., celui de Kafar Buhum et semblent en vouloir par là diminuer la valeur. Depuis 1912, date de la publication de l'écrit de Miḫāīl, les recherches paléographiques nous ont fait connaître d'autres ms. ayant le prologue. Tels sont deux ms. d'Alep (collection des PP. Ṣaḥḥūd et Rabbāṭ), le ms. 1112 de Sbath et celui de notre propre collection. Le prologue manque dans l'exemplaire de la Bibliothèque Orientale; nous ne savons pas s'il existe dans celui de Gotha.

Nous nous permettons en outre, de rectifier quelques inexactitudes commises par les RR. PP. — Gordillo fait dater le ms. de Kafar Buhum du XVIe s., alors qu'il remonte à 1646; Jugie prétend que le prologue se trouve dans le ms de Homs, c'est Kafar Buhum qu'il faut lire.

ne s'étendent sur aucun de ses détails intimes et vécus, qui intéressent si vivement la postérité. Pages froides comme un tombeau, réflexions pieuses, faits puérils, lieux communs dont l'hagiographie byzantine est prodigue. Tout cela remplace les faits précis, les vues d'ensemble, les traits graphiques qui reflètent la physionomie de nos héros et le milieu historique où se déroula leur action.

Les notices du second groupe sont plus véridiques. Mais elles sont trop courtes. Quant à la *Vita Marciana*, elle ne mérite pas tout le crédit que lui accorde le P. Gordillo ; nous aurons l'occasion d'en parler dans le courant de notre étude.

Les quelques notices arabes que nous avons de St J. Damascène, *Vies* indépendantes ou extraits de synaxaires ne sont pas une meilleure source d'information, ayant été puisées aux sources précédentes. Signalons parmi les premières une *Vie* contenue dans le *Sinaïticus Arabicus 398*[1], une autre transcrite en 1572 faisait partie de la collection du P. Hodari à Alep[2], et une œuvre composée par le patriarche d'Antioche Macaire Zaïm le 26 sept. 1665 intitulée *Noms et Vies des Pères Docteurs de l'Église et des Mélodes* اسامي واخبار الآباء معلمين الكنيسة والمرتلين contenue dans un ms. de la Collection du patriarche melchite d'Antioche, Grégoire Joseph, transcrit le 25 janvier 1888[3]. Nous croyons que ce récit est tributaire de l'une des deux biographies consacrées à J. Damascène et à Cosmas le Mélode et publiées par P. Kérameus[4] dont nous avons parlé plus haut. Macaire est aussi l'auteur de *Vies de Saints originaires du patriarcat d'Antioche* اخبار القديسين الذين خرجوا من بلادنا. Ouvrage datant de son premier voyage en Russie (1652). C'est un petit synaxaire ou plutôt un recueil de notices dans le genre du bréviaire latin, pour les Saints originaires du patriarcat d'Antioche, dont les noms sont inscrits ou non dans le Ménologe. Il est contenu dans le *Vat. Arabicus 622*[5] et le *ms. 1052* du couvent de St Sauveur (près de Sidon, Liban) datant de 1685. L'auteur consacre deux lignes au Damascène et deux autres à son ami Cosmas[6].

Quant aux synaxaires proprement dits, ils font une part plus grande à Ste Barbe, fêtée le même jour que notre saint et négligent presque le Damascène. La popularité de la Ste martyre, chantée par

(1) Margaret Dunlop Gibson, *Catalogue of the Arabic Mss. in the convent of S. Catharine on Mount Sinai (Studia Sinaïtica, n. III)*, Londres, 1894.
(2) Sbath, *Al Fihris*, *II*, n. 2327.
(3) H. Zayat, *Bibliothèques de Damas et des environs*, Le Caire, 1902, p. 143.
(4) *Analecta*, IV, pp. 271-302, 303-305.
(5) Mai, *Scriptorum Veterum nova Collectio*, t. IV, p. 565.
(6) Ms. de St Sauveur, pp. 57, 68.

Jean lui-même, lui a porté ombrage. En dehors des synaxaires melchites, nous trouvons des notices biographiques dans les mêmes recueils des autres Églises orientales, éthiopienne, jacobite, arménienne et maronite.

Une autre catégorie de sources peut éclairer certains points de la vie du Damascène, surtout ce qui a trait à sa famille et à sa jeunesse. Nous voulons parler des historiens arabes. Ils ont été, jusqu'à présent, négligés par les auteurs modernes qui ont voulu écrire la vie de notre saint. Il ne faut pas perdre de vue que la famille des Manṣūr a joué un grand rôle dans l'histoire de la ville de Damas et a exercé une certaine influence sous le règne des premiers califes omayades. Fils et petit-fils de haut fonctionnaire, Jean a vécu dans leur brillante Cour. Il y a rempli une fonction importante. Or cette Cour, tant décriée plus tard par les califes de Bagdad et leurs annalistes, a eu ses poètes et ses historiens.

Les documents syriaques nous fournissent aussi quelques indications sur le milieu où vécut le saint. En dehors de Théophane, qui nous donne de précieux renseignements sur la famille du Damascène, les autres historiens byzantins ne sont emmenés à le mentionner qu'incidemment, en parlant de l'Iconoclasme. Son éloignement de Byzance, sa qualité d'*écrivain melchite* expliqueraient cette négligence.

Les notices biographiques nous serviront de base dans notre nouvelle étude sur Jean Damascène. Elles seront contrôlées et corrigées par les détails que nous fournissent ses œuvres et les indications recueillies dans les sources historiques. Ces dernières nous aideront à placer le Damascène dans le cadre historique qui l'a vu vivre et le milieu dans lequel il a travaillé. Cadre d'une jeune royauté musulmane, pleine de vigueur et de vitalité qui détrône le vieil empire byzantin décrépit et haï par ses sujets syriens ; royauté qui ne connaît pas encore le formalisme de la loi et qui, consciente de son inexpérience, saura mettre à son service celle de l'élément chrétien rompu aux affaires. C'est cette largeur de vue chez les dirigeants et ce concours dévoué des gouvernés qui feront la puissance et la gloire du califat omayade.



Damas, patrie de St Jean Damascène et capitale des Omayyades.

LE MILIEU HISTORIQUE

En 634, les forces arabes commandées par Yazīd ibn Abī Sufiān envahirent la Palestine. Le 4 février elles rencontrèrent à Dathina les troupes que Sergius avait rassemblées en hâte. Les Byzantins furent défaits et les vainqueurs dévastèrent le pays. Pendant quelques mois, les adversaires se préparèrent à la reprise de la lutte. De part et d'autre les chefs firent appel à des renforts. Une armée byzantine fut rapidement formée ; elle se porta dans le Ḥaurān pour défendre la route du nord. Des détachements arabes venus de l'Iraq traversèrent le désert et se joignirent aux troupes de Yazīd. Ḫāled ibn al Walīd et Abu'Ubaïda les commandaient. Les Musulmans étaient maitres de la Syrie méridionale. Ils progressèrent vers le nord, une fois leur rassemblement opéré et se heurtèrent aux Impérieux à Aǧnadeïn (30 juillet 634). Ce fut une éclatante victoire pour les Arabes. Les Byzantins s'enfuirent vers Damas et le frère de l'empereur Héraclius, qui commandait l'armée, crut bon de gagner en hâte Ḥoms et Antioche.

Des groupes de cavaliers arabes se lancèrent sur les traces des fuyards. Quelques fractions poussèrent le long des pentes de l'Anti-Liban jusqu'à Ḥoms. L'échec partiel que les Grecs infligèrent au printemps de 635 à un corps arabe près de la Ghouta, ne pouvait rétablir la situation. Les forces musulmanes investirent Damas en mars ; la ville se rendit en septembre de la même année. Une ou deux semaines plus tôt, les soldats de l'empereur avaient évacué la place. Abandonnés à eux-mêmes, les Damascènes se décidèrent à traiter. Ils obtinrent des Nomades, fatigués par la longueur du siège, une capitulation honorable où ils dictèrent leurs conditions. Ils acceptèrent de payer une contribution de guerre.

Ce fut Manṣūr ibn Sarǧūn qui négocia la reddition de la ville. Ce n'est pas la première fois que ce personnage intervient dans l'histoire de la cité. Il exerçait depuis de longues années l'importante charge de contrôleur général des finances, non pas de la Syrie entière, mais de la riche province de la Phénicie Libanaise dont Damas était la principale ville.

Damas était une ville florissante, adonnée au commerce, à l'indus- trie et en relations incessantes avec l'Asie Centrale. Dioclétien y avait installé une manufacture d'armes et un arsenal ; ses étoffes de soie et ses verreries étaient célèbres. Au temps de Julien l'Apostat, elle était encore la plus belle ville de l'Orient[1]. Sous les Byzantins elle garda son importance. Elle le dut surtout à sa situation qui en faisait un poste avancé du côté du désert.

Si l'ordonnance générale de la ville à l'époque impériale a pu être définitivement reconstituée grâce aux efforts du regretté J. Sau- vaget, ni les documents archéologiques, ni les sources littéraires ne peuvent nous renseigner sur les changements survenus entre l'épo- que impériale et la conquête arabe. «Certains indices (cependant) lais- seraient croire que la ville antique a survécu sans modification jus- qu'à l'avènement de l'Islam[2] ».

Elle formait un rectangle de 1350 mètres de long sur 850 de large, allongé parallèlement au Barada et enserré dans une enceinte. « La proximité du fleuve lui avait imposé au front nord un tracé sinueux, mais les autres faces du rempart se développaient sans doute, suivant des lignes rigoureusement droites. Il existait au moins sept portes, auxquelles ont succédé presque toutes les portes médiévales, et qui étaient réunies deux à deux par de larges rues à colonnades. L'artère principale, *la Voie Droite*, mentionnée dans les Actes des Apôtres (IX, 11) traversait toute la ville de la porte orientale (Bāb Šarqui) à la porte occidentale (Bāb al Ǧābié) : elle correspondait au Souq Midhat-Pacha et au Chari' Soultani actuels. Sa largeur totale atteignait 26 mètres... ; des portes monumentales marquaient probablement les car- refours de ces avenues. Il est plus malaisé de retracer exactement le réseau des rues secondaires[3] ».

La ville était alimentée en eau potable par un aqueduc pénétrant par la porte ouest. Des monuments publics, agora, odéon, et théâtre voyaient le peuple s'assembler en certaines occasions. Le principal édifice de la cité était la cathédrale S[t] Jean-Baptiste. Elle avait suc- cédé sous l'empereur Théodose au temple de *Jupiter Damascénien, très bon et très grand*[4]. De nombreux sanctuaires — ibn 'Assâker nous en a conservé le nom de 35 à 40[5] — desservaient les divers quartiers

(1) *Epist. ad Serap.*, éd. Hertlein, ép. XXIX, t. II, pp. 506-509 ; cf. D. A. C. L., *art. Damas* par le P. L. Jalabert, col. 124-125.

(2) J. Sauvaget, *Le Plan antique*, p. 378.

(3) J. Sauvaget, *Les Monuments historiques de Damas*, pp. 1-3

(4) Malalas, *Chronogr.*, XIII, pp. 344-345 ; *Chron. Pascal.*, I, p. 561.

(5) J. Nasrallah, *Souvenirs Chrétiens de Damas. I. Souvenirs de St Paul*. Harissa, 1944. pp. 57-58

de la ville fortifiée, sans compter ceux qui s'élevaient dans les faubourgs en dehors des remparts. La plupart appartenaient aux Melchites. Les Jacobites en avaient au moins une. Le hafez de Da- mas en a gardé le souvenir sous le nom d'*église des Jacobites*[1]. C'est probablement dans l'une des salles attenant à cette église que le poète Aḫṭal, alors à l'apogée de la gloire, fut enfermé par le curé, pour sa méchante langue[2].

Le métropolite melchite de Damas venait dans la hiérarchie du patriarcat d'Antioche, immédiatement après le patriarche ; onze évê- ques lui étaient soumis[3]. Les monophysites possédaient aussi un siège épiscopal dans la ville[4].

Des villas de plaisance s'étendaient en dehors de la cité, du côté de la porte septentrionale, dédiée à Mercure durant l'époque romaine[5], et qui à l'époque byzantine était appelée Porte du Paradis[6]. Des cou- vents s'échelonnaient sur les pentes de Ǧabal Qasiūn dominant Da- mas du côté nord, les croupes qui le prolongent vers l'est et dans les plaines qui s'étendent à l'Orient de la ville[7].

Le fonds de la population était formé en grosse majorité d'ara- méens. L'occupation séleucide et surtout la domination romaine l'avait fortement hellénisée et l'avait marquée de sa civilisation et de sa cul- ture. A ce substratum ethnique s'était ajoutée une colonie grecque : soldats, administrateurs ou marchands, établis dans la ville par suite de leurs fonctions ou attirés vers elle par sa beauté et son climat. Depuis l'occupation nabatéenne, des infiltrations arabes s'étaient intro- duites. La proximité de la ville de la *bâdiat* (désert), sa situation d'en- trepôt commercial et de point d'arrêt pour les caravanes qui sillon-

(1) *Tārīḫ*, I, p. 242. Le texte édité par Badrān porte *église al Ya'qūs*. Cette lecture a été suivie par L. Cheikho, *Mach*. 1911, p. 802 et L. Ma'lūf, *ar Risālat al Muḫalliṣyat*, 1940, p. 203
Quant à la localisation de l'église cf. Sauvaget, *Le Plan antique de Damas*, pp. 346-347.

(2) *Aǧāni*, VII, p. 182 ; une version française de ce récit se trouve in Lammens, *Le Chantre des Omiades*, pp. 111-112.

(3) Le Quien, *Oriens Christianus*, t. II, pp. 833-838 ; *E. O.*, 1907, t. X., pp. 95, 145 ; *Mach*. 1909, t. XII, pp. 912 sq. ; R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la Conquête arabe*. Paris, 1945, pp. 201-202.

(4) Le Quien, *op. cit.*, pp. 1423-1428 ; R. O. C., 1901, t. VI, p. 194.

(5) Abūl Baquā' al Badri, *Nuzhat al Anām fi Maḥāsen aš Šām*, p. 26. Cette porte était double suivant ibn 'Assâker, la porte intérieure était consacrée à la Lune, *Tārīḫ*. I, p. 16.

(6) K. Mannert, *Geographie der Griechen und Romer*, Nuremberg, VI, p. 331. Ibn Šad- dād, ms. de Leide 1466, p. 16 : منسوب الى عطة كانت خارج الباب تسمى الفراديس هي الآن خرلب – والفراديس بلغة الروم البساتين

(7) H. Zayat, *Les Couvents de Damas et de ses environs*, Mach., 1949, pp. 80-87.

naient le désert, favorisait l'intrusion de l'élément arabe[1]. L'hégémonie ghassanide dans la région et l'établissement de plusieurs tribus dans le Marğ ou sur les plateaux environnants augmentèrent encore cet élément qui s'assimila à l'élément dominant, adopta sa culture et sa civilisation.

Exposée comme elle l'était en première ligne aux invasions orientales, Damas eut beaucoup à souffrir des luttes entre les Byzantins et les Perses. Sous Héraclius, en 613, elle fut prise par les Sassanides et une bonne partie de ses habitants furent déportés en Perse, comme esclaves[2]. Les victoires du basileus rendirent cependant confiance à la population et la ville commerçante reprit son activité accoutumée.

Depuis la réforme administrative d'Arcadius, la Syrie faisait partie de la Préfecture d'Orient et plus particulièrement du Comté d'Orient. Ce dernier comprenait quinze provinces : la Palestine Ire, la Phénicie Maritime, la Syrie Ire, la Cilicie, Chypre, la Palestine IIe, la Palestine Salutaire, la Phénicie Libanaise, la Syrie Euphratéenne, la Syrie Salutaire, l'Osrhoénne, la Mésopotamie, la Cilicie IIe, l'Isaurie, l'Arabie. Damas était la principale ville de la Phénicie Libanaise. Le Comte d'Orient avait sous ses ordres des consulaires qui résidaient à Antioche, Tyr, Césarée et des présidents pour les autres, Apamée, Hiérapolis, Damas. l'Arabie par exception relevait d'un duc. Du temps de Justinien cependant[3] un duc se trouve à Damas, il a un rôle fixé dans la ligne de couverture de l'Empire.

Le long règne de cet empereur (527-565) tient une grande place dans l'histoire administrative de l'Empire. Justinien fit d'importantes réformes provinciales. «Ce fut surtout dans l'administration des provinces d'Orient qu'il dut innover. A son avènement les provinces d'Asie Mineure, de Syrie, d'Egypte étaient en pleine anarchie. La corruption des fonctionnaires, le brigandage à l'état endémique, la rapacité des grands propriétaires, les exactions des employés du fisc, elles avaient à supporter tous les fléaux en même temps. Il en résultait le dépeuplement des villes, la désertion des campagnes, l'abandon des cultures[4] ». Justinien qui regardait la séparation des pouvoirs comme l'état normal, fut obligé d'y renoncer dans certaines provinces diffi-

(1) « Quant aux relations des Bédouins avec son grand marché, elles furent toujours des plus actives. Les Bédouins la connaissaient bien, la considéraient comme l'abrégé des splendeurs du monde et jetaient des regards d'admiration et de convoitise sur ses trésors et sur le riche jardin de la Ghûṭa. » Hartmann, *art. Damas*, in E. I., p. 927.

(2) *Cedrenus*, édit. Bonn, t. I, pp. 714-715 ; Théophane, *Chronogr.*, t. I, p. 463.

(3) Malalas, *Chron.*, XVIII, p. 441 ; Ch. Diehl, *Justinien et la Civilisation Byzantine*. p. 230.

(4) Louis Bréhier, *Les Institutions de l'Empire Byzantin*, Paris, 1949, p. 108.

ciles à gouverner, où la rivalité du *praeses* civil et du *duc* militaire[1] entraînait des troubles continuels. Déjà au Ve siècle, les chefs militaires avaient une tendance à usurper les fonctions des magistrats civils. Justinien désirant supprimer la cause de ces rivalités prit le parti d'instituer dans certaines provinces un gouverneur unique, armé des pouvoirs civils et militaires. Tel fut le cas de la Syrie Ire et de la Phénicie Libanaise. Un *moderator* civil et militaire fut établi à Damas en 540.

Au point de vue financier, le point de départ de l'organisation byzantine était la réforme de Dioclétien : l'impôt foncier sur la terre arable divisée en unités fiscales *(juga)* dont le chiffre est fixé pour plusieurs années *(indictio)*, et qui comporte une taxe en espèces et une annone payable en nature *(capitatio)* et exigée de toutes les provinces ; impôts personnels, dont le plus lourd était le *chrysargyre* qui pesait sur les profits commerciaux et était levé avec la plus grande âpreté ; il fut remplacé sous Anastase par la *chrysotéléa* qui pesa également sur les villes et les campagnes et fut levée sur les paysans sous la forme d'une taxe en espèces, remplaçant l'annone payée en nature. Justinien ne créa pas à proprement parler de nouveaux impôts, mais trouva moyen d'ajouter des charges supplémentaires aux impôts existants, comme les *coutumes*, sommes complémentaires proportionnelles à l'impôt destinées à alimenter des services publics (travaux, traitements des fonctionnaires).

Chaque année le préfet du prétoire d'Orient envoyait aux provinces avant le 21 septembre le chiffre de l'impôt. Les dispositions du détail de la future indiction devaient être affichées au Forum de chaque diocèse et les agents du fisc étaient tenus de faire connaître leurs obligations aux contribuables. La méthode de répartition de l'impôt entre les circonscriptions et les propriétaires se faisait par les soins des autorités locales ; celle de son assiette par des *peraequatores*, qui divisaient chaque district en *juga* de la ville de mille sous d'or et dressaient ainsi le cadastre de chaque village. Ce cadastre approuvé par la curie locale et le gouverneur de la province était envoyé à C. P. et restait immuable jusqu'à la période d'indiction suivante. La perception commençait quatre mois après la publication de l'*indictio* et

(1) « Les subordonnés directs des *magistri militum* étaient les *duces*, gouverneurs militaires d'une ou plusieurs provinces, chefs d'un corps d'armée dont la circonscription était désignée sous le nom de *comitiva rei militaris*. Hauts personnages, investis de leurs fonctions par l'empereur, qualifiés au VIe s. d'*hypatoi*, ou même de patrices, ils exerçaient leur autorité sur toutes les troupes d'une province, qu'il s'agit des divisions du *comitatus*, des *limitanei* ou des *fœderati*. Ils étaient responsables de l'entretien des forteresses et du maintien de l'ordre, commandaient les armées en campagne et pouvaient conclure des conventions militaires avec l'ennemi. » Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 339.

se faisait en trois termes. Les curiales de chaque cité en étaient responsables.

Une partie des produits des impôts était dépensée sur place (traitements et annones des fonctionnaires et des soldats, subventions des églises et monastères). Le reste était envoyé aux greniers publics ou aux caisses centrales. La centralisation réelle du trésor a toujours été inconnue à Byzance.

Cette absence de centralisation financière devait rendre difficile l'évaluation des revenus impériaux et favoriser le désordre. Aussi éprouva-t-on le besoin d'avoir dans les diverses trésoreries des fonctionnaires spécialement chargés de la tenue et de la vérification des comptes, *les logothètes de la fortune publique*, λογοθέτοι τοῦ γενικοῦ, qui apparaissent sous Justinien. Le nom et la fonction même sont d'ailleurs beaucoup plus anciens. Des logothètes sont mentionnés dans les papyrus égyptiens du temps de Marc-Aurèle et à Rome même, ils portent les noms de *rationales* et de *procuratores*. Au IVe s. les *rationales* contrôlent les revenus des domaines impériaux et jugent tous les procès dans lesquels le fisc est engagé. Les logothètes byzantins appelés à un grand avenir, sont leurs successeurs directs. Ils paraissent avoir manifesté beaucoup d'activité sous Anastase[1].

Au début du VIIe s., le logothète remplaça le *comes sacrorum largitionum*. Il devint par là, l'intendant des dépenses somptuaires de l'empereur ; et la surveillance des travaux publics, entrepris sur ses ordres, entrait dans ses attributions, ainsi que la répartition et la vérification des impôts, la tenue à jour des registres du cadastre[2].

C'est ce rôle de *logothète tou genikou*, suivant le témoignage de Théophane[3] que remplissait à Damas, Manṣūr ibn Sarǧūn, le grand'père de Jean Damascène.

* * *

Nous ne savons pas sur quoi s'appuie Von Kremer[4] pour attribuer une origine byzantine à Manṣūr ibn Sarǧūn. Les deux noms transmis à nous par les historiens tant grecs que syriens ou arabes, sous cette forme, sont étrangers à l'onomastique hellène et sont communs parmi les chrétiens arabes de Syrie. Le nom de Manṣūr est porté par des chrétiens de la tribu de Ayad, tel Manṣur ibn Iaqdum ibn Aïsa ibn Da'ami ibn Ayād, des chrétiens de Rabī'at et de Quḍā'at[5].

(1) L. Bréhier, *op. cit.*, pp. 240-256.
(2) *Op. cit.*, pp. 95-96, 257.
(3) Théophane, *Chronogr. ad ann*, 6234, p. 643.
(4) *Culturgeschichte des Orients*, II, p. 102.
(5) L. Cheikho, *Le Christianisme et la Littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam*. 2e partie, Ier fasc., Beyrouth, 1933, p. 251.

Cette dernière formait une puissante confédération mi-sédentaire, mi-nomade ; elle parcourait avec ses troupeaux le désert de Syrie. Salamya, Palmyre et Ḥoms se trouvaient englobées dans ses terres de transhumance. Un de ses clans, les Banu Kalb, s'étaient fixés sur les plateaux du Qalamûn (Ǧābal Sanīr[1]) tout proche de Damas ; ils forment en outre la majeure partie des habitants de Mazzet, aux portes de la ville, à tel point que le village fut connu sous le nom de Mazzet Kalb[2]. Les Kalbites nomadisaient en outre sur les plateaux entre Nébek et Hawwarin. Les Quḍā'at s'étaient convertis au Christianisme de bonne heure[3]. Nous connaissons le nom d'un personnage influent de cette tribu, Manṣūr ibn Ǧumhūr[4]. Quant aux Banu Rabī'at, suivant le témoignage de Yāqūt[5] et d'al Hamadānī[6], ils nomadisaient au nord de la Syrie, au delà de l'Euphrate sur les rives du Habur. Avant de s'y fixer définitivement, ils avaient erré à travers les steppes syriennes. Durant leurs diverses pérégrinations des clans s'en étaient détachés pour habiter auprès des points d'eau ou même pour se rapprocher des villes ; ils finirent par s'y fixer et s'y établir. L'histoire des Arabes des premiers siècles avant l'Hégire nous fournit de nombreux exemples de sédentarisation[7]. Il n'est donc pas impossible qu'un clan ou qu'une famille de la tribu se soient fixés à Damas. Ibn Duraïd n'affirme-t-il pas que Manṣūr ibn Ga'wanat, des Banu Rabī'at, était compté de la noblesse de la Damascène[8] ?

Le nom de Serge avait beaucoup de vogue parmi les chrétiens de langue arabe durant la période byzantine. Il était employé sous la forme de Sarǧīs, plus rarement Sarkīs et parfois le diminutif Sarǧūn, Sarǧi ou Sarǧa. St Serge était honoré d'un culte spécial par toutes les tribus chrétiennes de Syrie. De nombreux sanctuaires, dont le plus fameux est celui de Roṣāfa, plusieurs couvents élevés à l'orée du désert, portaient son nom[9]. Il était le patron des Taġlibites, l'un des

(1) Al Ya'qūbi, *Kitāb al Buldān*, p. 176.
(2) *Mu'ǧam al Buldān*, édit. Wüstenfeld, III, p. 522.
(3) Cheikho, *op. cit.*, *Ire partie*, 1912, pp. 137-138. Sur le Christianisme des Kalbites, cf. Lammens, *Études sur le règne de Mu'āwia*, pp. 291 sq.
(4) Ibn Duraïd, *Kitāb al Ištiqāq*, édit. Wüstenfeld, Göttingen, 1854, p. 316 ; Caetani, *Chronograph.*, pp. 1634-1635.
(5) *Mu'ǧam*, édit. Wüstenfeld, II, pp. 636-638.
(6) *Kitāb Ṣifat Ǧazirat al 'Arab*, édit. D. H. Müller, p. 132.
(7) Dussaud et Macler, *Mission dans les Régions Désertiques de la Syrie Moyenne*, passim.
(8) *Op. cit.*, p. 180.
(9) Sur le culte de St Serge sur le limes syrien, cf H. Charles, *Le Christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mesopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, 1936, pp. 29 sq ; Lammens, *Poète royal*, p. 30 ; Z. D. P. V., *XXIII*, 109-110.

clans les plus célèbres de Rabī'at, leurs étendards portaient son effigie[1].

Aucun document ne nous révèle à quelle tribu appartenait la famille des Sarǧūn. Peut-être à Kalb ou à Taǧleb. La survivance du nom et du prénom de Sarǧūn dans la famille serait un indice en faveur de l'appartenance à cette tribu[2].

* * *

Le monophysisme était la religion dominante des tribus arabes de Syrie. Mais de là à affirmer que la famille des Manṣūr et surtout Jean Damascène était jacobite, c'est vouloir soutenir une gageure[3]. Dans une étude sur *les Tribus Arabes chrétiennes du Désert de Syrie avant l'Islam*[4] nous avons démontré que des clans arabes et même des membres de la famille royale de Ghassān, protectrice officielle du monophysisme, étaient chalcédoniens. Mais le R. P. Armalé essaie de présenter son affirmation sous des dehors érudits et cite à son appui des passages d'Eutychius. Cet auteur fait de Manṣūr l'artisan de la reddition de Damas (635). En négociant avec Ḫāled ibn al Walīd, les conditions de la capitulation, Manṣūr aurait demandé au vainqueur « l'*amān*, la sécurité pour lui-même, sa famille, ceux qui sont avec lui et pour les habitants de Damas, excepté les *Rūm*[5] ». Ce passage ne prouve qu'une chose : Manṣūr et sa famille n'étaient pas *byzantins au point de vue ethnique*, rien ne dit qu'ils ne l'étaient pas de rite, car le mot *rūm* a les deux sens et le premier est le plus souvent

(1) Les vers de Aḫṭal, poète taǧlibite, sont connus :

لما رأونا والصليب طالعاً   ومار سرجيس وموتاً ناقعاً

وابصروا راياتنا لوامعا   خلّوا لنا راذان والمزارعا

Garir dit aussi :

فبالصليب ومار سرجس تتقي   شهباء ذات مناكب جمهورا

وايف

يستنصرون بمار سرجس وابنه   بعد الصليب وما لهم من ناصر

(2) Carra de Vaux (*Les Penseurs de l'Islam*, III, p. 204) est aussi pour l'origine arabe des Manṣūr.

Nous trouvons une confirmation de cette opinion dans l'iconographie byzantine. Cette dernière en effet représente le plus souvent Jean Damascène *coiffé du turban*. On ne peut pas objecter que ce dernier était la coiffure habituelle des populations de Syrie sous les Omayades. Cosmas, que la tradition hagiographique orientale compte comme frère adoptif de Jean et qui a donc vécu à Damas, n'est jamais représenté avec le turban.

(3) Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, III, p. 244 ; Ph. de Ṭarrāzi, *'Aṣr as Syriān ad Dahabi*, Beyrouth, 1946, pp. 19, 22 ; I. Armalé, *Les Melchites, leur patriarcat d'Antioche, leur langue nationale et leur rite*, Beyrouth, 1936, p. 32, note 4.

(4) *Al Maçarrat*, 1949, p. 598.

(5) Eutychius, *Annales*, II, p. 15.

pour ne pas dire le seul, employé chez les anciens auteurs arabes. Qu'il veuille séparer la cause des habitants de Damas formés en majeure partie d'Araméens hellénisés, non d'Hellènes, cela est naturel. Manṣūr, comme nous le verrons plus loin, avait de sérieuses raisons d'en vouloir aux *Rūm* et surtout à leur empereur.

Dans le second passage, le patriarche d'Alexandrie dit que les *Rūm* maudissaient Manṣūr d'avoir agi de la sorte avec eux et d'avoir livré la ville[1]. Fût-il byzantin de Byzance et même de la famille impériale, son geste méritait certes aux yeux des Grecs la même réprobation ; il aurait même mérité davantage. Nous ne nous attardons pas à discuter une affirmation si peu fondée. Si le Damascène et sa famille étaient monophysites, pourquoi aurait-il pris avec ses neveux la route du couvent de St Sabas ? Les monastères jacobites remplissaient la région qui bordait, du côté de l'ouest, le désert de Syrie, du Yarmūq à l'Apamène. La réponse des supérieurs des monastères du territoire contrôlé par les Ghassanides, faite en 569 à la hiérarchie jacobite, portait 137 signatures, représentant environ 200 couvents[2] ; cela sans compter ceux des plateaux, comme le Qalamūn, ou ceux de l'intérieur de la Syrie. Certains de ces monastères étaient cependant florissants et exerçaient une forte attraction sur les âmes désireuses de vie contemplative. A moins que le R. P. n'ait dans l'idée de soutenir que le couvent de St Sabas lui-même était jacobite. Dans ce cas pourquoi s'arrêter en si bon chemin : le patriarcat de Jérusalem était aussi monophysite, parce qu'au témoignage du même Eutychius deux descendants de la famille Manṣūr en occupèrent le siège au IXe siècle !

Le P. Armalé enfin qui connait très bien les sources syriaques, aurait dû se rappeler qu'en 1921, il avait cité un texte de Denys de Tell Mahré, dans lequel le patriarche jacobite parle de « Sarǧi ibn Manṣūr, le secrétaire *chalcédonien*, originaire de Damas[3] ». Michel le Syrien, de son côté, ne manque pas de critiquer à deux reprises, l'attitude de Sarǧūn le chalcédonien envers les Jacobites[4].

* * *

Établie à Damas avant le VIe s., la famille des Manṣūr jouissait d'une certaine considération. Elle remplissait de hautes charges dans

(1) *Op. cit.*, pp. 16, 61, 69.

(2) Wright a publié intégralement ces signatures, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum*, t. II, pp. 709-714 ; Nöldecke en a donné un commentaire géographique dans la *Zeitschrift der deutschen Morgenlandische Gesellschaft*, t. XXIX, pp. 414-444 : *Zur Topographie und Geschichte des Damascenischen Gebietes und der Haurāngegend* ; et Mgr Lamy en a publié la traduction française dans les *Actes du XIe Congrès international des Orientalistes, 1897*, VIe section, Paris, 1898, pp. 117-137.

(3) *Al Maçarrat*, 1921, p. 409.

(4) *Chronique*, II, pp. 477, 492.

l'administration civile de la Phénicie Libanaise. Suivant Eutychius[1] Manṣūr occupait le poste de logothète général, il fut même promu par Maurice (582-602) au gouvernorat de Damas[2]. Il fut maintenu en fonctions par Héraclius, après l'invasion perse, mais seulement après avoir été forcé à lui payer 100.000 dinārs. Le logothète s'était cru obligé en effet, durant l'occupation sassanide, de payer les impôts à ses nouveaux maîtres. L'empereur ne reconnut pas le geste de son contrôleur général et exigea le versement réitéré de la somme[3]. Ce qui n'était pas fait pour resserrer les liens de fidélité entre le fonctionnaire et le maître de l'Empire.

La conduite tenue par les basileis, surtout par Justinien envers les rois ghassanides auxquels il avait donné le titre de *patrice* et même de *basileus*[4] et qu'il avait chargés de la surveillance de la frontière orientale de l'Empire, doit nous faire comprendre comment une famille syro-arabe de Damas pouvait exercer une fonction relativement importante dans le gouvernement provincial de l'Empire. « En principe rien n'était plus démocratique que le recrutement des fonctionnaires de l'Empire byzantin. Il ouvrait l'accès des plus hautes fonctions à tous les sujets, comme le montre l'exemple d'un grand nombre de provinciaux d'origine très modeste, venus à C. P. comme étudiants et de simples employés de bureau à leurs débuts, atteignant les sommets les plus élevés de la hiérarchie... Des princes étrangers attirés ou refugiés à Byzance et pourvus d'emplois élevés, étaient agrégés naturellement à cette noblesse administrative, en particulier de nombreux dynastes du Caucase, comme l'arménien Khachatour, créé duc d'Antioche par Romain Diogène en 1068, ou le prince géorgien Grégoire Pakourianos, fils d'un otage de Basile II, gouverneur de plusieurs thèmes et domestique des scoles d'Occident en 1081 L'exemple le plus typique est celui des descendants du dernier tsar bulgare Jean-Vladislav (1015-1018), Aaron et son fils Aaron Radomir qui exercèrent de grands commandements et servirent fidèlement Byzance[5] ».

(1) *Annales*, II, p. 5. Eutychius écrivant en arabe n'emploie pas le mot *logothète tou génikou*, mais عاملا على الخراج qui a un sens approchant et équivaut à cette charge de l'administration byzantine. Théophane par contre emploie le terme administratif byzantin (*Chronog. ad ann.* 6182, p. 559), pour désigner la fonction du fils de Manṣūr, Sergius. Or nous savons que ce dernier succéda à son père dans sa charge.

De Gœje (*La Conquête de la Syrie*, p. 88), fait de la famille, une dynastie de financiers. Sergius, père de Manṣūr, ainsi que le grand'père de ce dernier, qui s'appelait encore Manṣūr, auraient été logothètes.

(2) Ibn al 'Amid, édit. Erpennius, p. 26 ; De Gœje, *La Conquête de la Syrie*, p. 88.

(3) Eutychius, II, pp. 5-6 ; ibn al 'Amid, *loc. cit.*

(4) Procope, *De Bello Persico*, I, 17

(5) Louis Bréhier, *op. cit.*, pp. 154-155.

* * *

Le 16 muḥarram de l'an 14, les troupes arabes commandées par Ḫāled ibn al Walīd se présentaient devant la ville de Damas et l'assiégeaient. L'Empire, malgré le brillant succès final, venait de sortir d'une guerre longue et persistante contre les Perses. La lutte avait entraîné un affaiblissement momentané du pouvoir militaire par suite de lourdes pertes en hommes et en argent. L'Empire n'obtint pas la période de calme dont il avait besoin pour se rééquiper et réparer ses pertes. Par ailleurs les provinces récupérées, Syrie et Palestine, où se trouvait une proportion de monophysites étaient mécontentes du gouvernement central. Lourdement opprimés par Byzance, ils aspiraient vers tout régime qui les débarrasserait de l'odieuse oppression grecque. Comme ils avaient reçu les Perses en libérateurs, ils étaient prêts à recevoir de même les Arabes. Le mécontentement avait même gagné les populations autochtones de rite byzantin. Elles supportaient de mauvaise grâce les impôts devenus de plus en plus lourds. Elles étaient mécontentes de la politique du gouvernement central à cause de certaines concessions et de certains compromis accordés aux hérétiques surtout au VIIe s. Parlant de la politique monothélite d'Héraclius, Eutychius écrit que les citoyens de Ḥoms déclarèrent à l'empereur: « Vous êtes un maronite (monothélite) et un ennemi de notre foi[1] ».

Le *limes* de Syrie constituait une ligne formidable de défense. Mais ses forts s'étaient vidés de leurs garnisons. Les empereurs craignaient les troupes recrutées sur place et les généraux nés dans le pays : les Syriens désapprirent ainsi le métier des armes. De plus la phylarchie ghassanide qui, durant le VIe s., était la meilleure sauvegarde de la frontière orientale, avait été démembrée au début du siècle suivant : les autocrates byzantins voyant de mauvais œil les succès de leurs vassaux. Tout cela nous explique comment les faibles contingents arabes arrivèrent en si peu de temps au cœur de la Syrie.

« Le siège de Damas, interrompu de temps à autre par des escarmouches et des sorties, dura six mois entiers. Les Arabes étaient peu expérimentés dans l'art des sièges, la ville était forte et, ce semble, bien pourvue de provisions et de défenseurs ; tandis que les assaillants étaient continuellement obligés de détacher des troupes pour

(1) Quoique donné par un auteur musulman ce second témoignage reflète le véritable état d'esprit de la population orthodoxe au moment de l'invasion arabe. En apprenant l'approche de l'armée d'Héraclius, les musulmans rendirent aux habitants de Ḥoms les contributions qu'ils avaient recueillies et leur dirent : « Nous ne sommes pas en état de vous secourir ni de vous défendre, nous sommes obligés de vous abandonner à vos propres forces ». Les habitants de la ville répondirent : « Nous aimons mieux votre gouvernement et votre justice que l'oppression et l'injustice auxquelles nous avons été exposés auparavant. » (Balāḏuri, *Kitāb Futūḥ al Buldān*, édit. De Gœje, p. 123).

aller aux provisions et au fourrage et avaient de temps en temps à repousser de légères attaques du dehors. On s'explique donc aisément que la ville se défendait longtemps avec succès et que les Arabes, à ce qu'il paraît, étaient obligés de faire venir 'Amr de Palestine, pour leur prêter secours[1] ».

Les habitants de Damas considéraient d'abord l'invasion comme une incursion, une razzia[2] et s'attendaient à ce qu'ils se retirassent à l'approche de l'hiver. Mais lorsque l'hiver vint et voyant toujours les troupes musulmanes, les habitants commencèrent à s'inquiéter. Heraclius, après la défaite d'Agnadain, quitta Ḥoms pour se rendre à Antioche. Il chargea le général Baanès de former une armée des Arabes syriens[3] et de se rendre avec ses troupes délivrer Damas. Le général fit une tentative manquée pour renforcer la garnison de la ville, essaya d'arrêter la marche des envahisseurs sur Ḥoms, puis revint à Antioche. Pendant que le général Théodore le Sakellarios[4] s'occupait à rassembler et à organiser la grande armée qui devait délivrer la Syrie, Baanès tenta la reprise et la levée du siège de Damas. Il réussit à repousser les Arabes et à pénétrer jusqu'au Barada. Il ne put cependant s'y maintenir et dut se replier sur Ḥoms, où il établit son quartier, jusqu'à ce que l'armée du Sakellarios fût prête à marcher[5]. La garnison de la ville avait tenté diverses sorties[6]. Se rendant compte que toute résistance était inutile, et constatant par ailleurs la lenteur et l'incapacité des troupes impériales, elle s'échappa et laissa Damas à son sort.

La plus grande confusion règne dans les récits que les historiens anciens, tant chrétiens que musulmans, nous ont laissés sur les derniers jours de la ville. Le plus grand nombre des rapports s'accorde à dire que Ḫāled dirigeait les opérations contre la partie est de la ville, de Bab Šarqui à Bāb al Farādis, tandis qu'Abū 'Ubeïda et Yazīd étaient campés du côté sud-ouest et vis-à-vis de Bāb el Gharbi et de

(1) *La Conquête de la Syrie*, pp. 82-83.

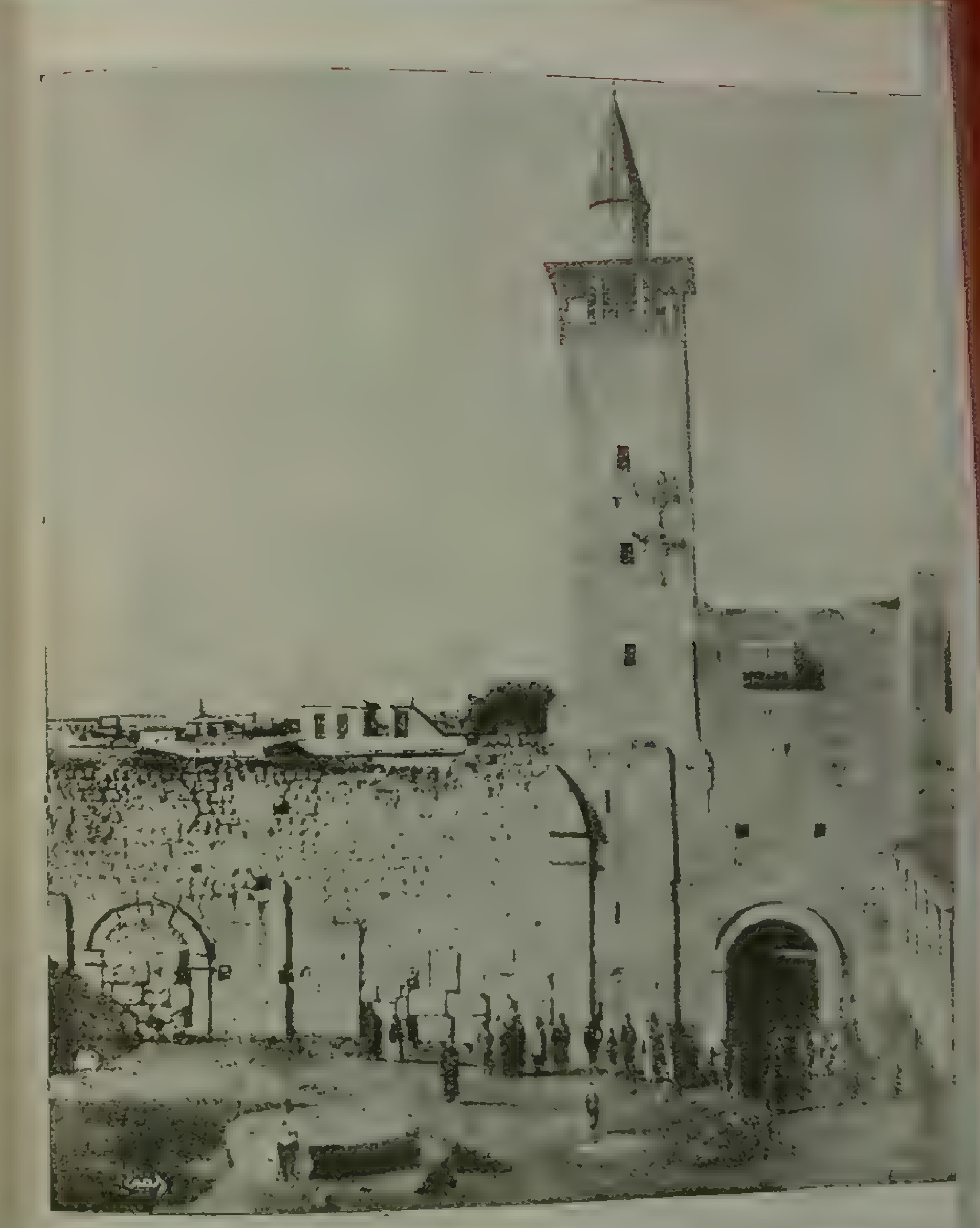
(2) Témoignages de Saif, in *Ṭabari*, I, 2152, d'Eutychius, II, p. 15, d'ibn al 'Amid, p. 27.

(3) Eutychius, II, p. 13 ; Ya'qūbi, II, p. 160 ; ibn al 'Amid, p. 26.

(4) «L'innovation la plus remarquable est le rôle confié au *Sacellaire*, au VIe s. gardien du *sakellion*, de la cassette impériale, alimentée par les excédents des revenus du domaine [illegible] VIIe s. [illegible] des finances de ce domaine, appliquées aux dépenses de l'État. [illegible] un personnage important, joue le rôle de procureur fiscal dans les procès politiques comme celui qui est intenté au pape Martin Ier en 654 et non seulement il est trésorier impérial mais il devient le contrôleur de tous les offices et son rang hiérarchique est supérieur à celui du *logothète tou genikou*. Au VIIIe s. le sakellion devient la [illegible] du trésor public et l'on en tire l'argent nécessaire aux guerres, [illegible] du [illegible] ». (Bréhier, *op. cit.*, pp. 257-258.)

(5) De Goeje, *La Conquête*, p. [illegible]

(6) Eutychius, II, p. 15.



Bāb Šarqui

D'après Wulzinger, Damascus.

Bāb aṣ Ṣaġīr. Les mêmes rapports attestent que les assiégeants entrèrent dans la ville par deux portes à la fois, le même jour, d'un des côtés d'assaut, de l'autre par une capitulation : « عنوة وصلحا ». Ils se rencontrèrent au *Marché du Cuivre* ou au *Marché à l'Huile* près d'une église dite la Maxillat[1], et c'est là qu'après quelques discussions, on résolut que, nonobstant la prise partielle, les articles du traité seraient de rigueur pour toute la ville. Le généralissime qui signa le traité fut Ḫāled ibn al Walīd[2].

Cette mise en scène doit sa fortune en Orient à ibn 'Assāker et fut répandue par Von Kremer en Occident. Son caractère enfantin aurait dû en faire deviner la fausseté. Elle n'a rien de réel. Elle fut inventée plus tard, pour flatter l'amour propre des conquérants, subsidiairement pour justifier l'expropriation de la basilique de St Jean sous le califat de Walīd Ier.

Devant l'incurie et l'impéritie des troupes impériales, quelques semaines après l'abandon de la garnison byzantine, la ville décida de capituler. La fatigue ressentie par les Arabes, par suite de la longueur du siège, la crainte qu'un redressement rendît à Héraclius sa volonté et le mît devant son devoir, les rendit conciliants et permit aux assiégés une capitulation honorable. Quel est du côté des chrétiens le personnage qui aurait négocié cette capitulation ?

Al Wāquidi[3] parle de capitulation et de trahison ; la première aurait été faite par les notables de la ville à Abu 'Ubeïda, à l'insu du gouverneur Thomas, gendre d'Héraclius ; la seconde aurait été perpétrée par un prêtre, Yuša ibn Marqos qui aurait ouvert Bab Šarqui à Ḫaled ibn al Walīd. D'après Abu Oṯmān as San'āni[4], ce serait un moine qui aurait posé les clauses de la capitulation à Ḫāled. Pour Seif ibn 'Amrū, les habitants du quartier de Bab Šarqui voyant leur porte forcée par Ḫāled, se seraient précipités auprès d'Abu 'Ubeïda, pour capituler[5] ; la ville était commandée par le patrice Nestas (Anastase). Al Balāḏuri donne deux récits ; dans le premier, il attribue à l'évêque les pourparlers en faveur de la reddition, tandis que les notables auraient trahi et ouvert Bāb Šarqui au général musulman[6] ;

(1) Sur la détermination du lieu de rencontre cf. J. Sauvaget, *Le Plan antique*, pp. 352-353.

(2) *La Conquête*, p. 91.

(3) *Futūḥ aš Šām*, I, p. 63.

(4) Ibn 'Assāker, I, p. 147.

(5) Il a été suivi par Ṭabari, *Tārīḫ ar Rusul*, I, p. 2152 ; ibn al Aṯīr, *at Tārīḫ al Kāmel*, II, p. 329

(6) *Futūḥ al Buldān*, p. 121. Au siège de Sergiopolis par Chosroès en 543, la garnison dépendait de l'évêque et l'ennemi traita avec lui, cf. Procope, *De Bello Pers.*, II, 5,

dans le second il tait la trahison pour ne mentionner que la capitulation faite par l'évêque[1]. Pour une chronique syriaque anonyme, ce serait le diacre Jean, fils de Sergius[2] qui aurait livré la ville.

Pour Eutychius et ibn al 'Amīd le négociateur de la capitulation aurait été Sarğūn ibn Manṣūr. Voilà le récit du premier[3] qui, d'ailleurs, est rapporté par le second presque en propres termes[4] :

« Lorsque les habitants de Damas furent exténués par le siège, Manṣūr le gouverneur (de la part) d'Héraclius monta à Bab Šarqui et demanda à Ḫāled ibn al Walīd de lui accorder *al amān*, la sécurité pour lui-même, sa famille, ceux qui sont avec lui et pour les habitants de Damas, excepté les *Rūm*, et il ouvrirait les portes de la ville. Ḫāled accéda à sa demande et lui écrivit *al amān*... Manṣūr ouvrit Bāb Šarqui à Ḫāled ibn al Walīd. Ce dernier entra en ville et cria à ses compagnons de remettre les épées dans le fourreau... Lorsque les compagnons de Ḫāled ibn al Walīd pénétrèrent, ils crièrent *Allah akbar*. Les combattants *Rūm* préposés à la garde des portes, en entendant ces cris, devinèrent que Manṣūr avait ouvert la porte, fait pénétrer les Arabes en ville ; ils abandonnèrent les portes et s'enfuirent ».

Qu'il y ait eu trahison de la part des assiégés, cela n'est pas improbable[5] ; mais que les troupes musulmanes se soient emparées de Damas, par suite de trahisons partielles, cela n'explique pas leur clémence et les conditions honorables acquises par la ville. Seule une capitulation en règle faite de la part d'un personnage qui occupait un rôle important dans la ville peut donner la solution au régime de faveur dont put jouir la population.

Le principal rôle fut joué par Manṣūr[6] qu'il ait été gouverneur effectif de la ville, ou temporaire, par suite du retrait des fonctionnaires byzantins.

Faudrait-il taxer sa conduite de trahison, comme le fait Eutychius ? Non. Byzance a toujours montré du mépris pour ces provinces de Syrie. Aussi une désaffection générale, une aversion même répondait du côté syrien à cette mauvaise politique de la capitale. Les

20 ; c'est Sophrone, patriarche de Jérusalem, qui négocia la reddition de la Ville Sainte. Le patriarche d'Alexandrie, Cyrus, traita lui aussi de la reddition de sa ville avec 'Amrū. Rappelons-nous l'histoire des invasions en Occident, où le rôle de défenseur de la ville échouait souvent à l'évêque.

(1) *Op. cit.*, p. 122.

(2) *C. S. C. O.*, *Série* III, vol. XIV *Anonymi auctoris Chronicon*. I, édit. Chabot, 1937, p. 192.

(3) *Annales*, II, p. 15.

(4) *Op., cit.*, p. 27.

(5) « Un fait peut être considéré comme acquis : dans la reddition des principales villes syriennes, la trahison a eu sa bonne part, plus encore que les chroniqueurs arabes n'en conviennent. La désaffection ou plutôt l'aversion pour le régime byzantin, le sentiment de son impuissance étaient devenus universels en Syrie. » (Lammens, *Études*, p. 387).

(6) C'est aussi l'avis de De Gœje, *La Conquête*, p. 99, et de Lammens, *Études*, p. 387.

Arabes furent reçus en libérateurs dans plusieurs provinces. Manṣūr était melchite, la majorité de la ville l'était aussi ; il n'avait pas eu à déplorer les vexations de l'impérialisme religieux de Byzance. Mais il se rendait compte de l'abandon de l'Empire et de la faiblesse d'Héraclius pour défendre les provinces orientales. Ne valait-il pas mieux s'entendre directement avec ces naïfs enfants du désert, affectant une modération rare dans toutes les conquêtes. Les Arabes ignoraient la faiblesse des forces impériales ; ils s'attendaient à être cernés d'un moment à l'autre et voulaient en finir avec un siège qui durait depuis plusieurs mois. Manṣūr profita, encore qu'il était temps, de cette crainte imaginaire qu'inspirait aux envahisseurs le nom de l'Empire, pour obtenir d'eux les meilleures conditions possibles. Il sauverait ainsi la ville des atrocités d'un long siège et des scènes de pillage et de violence qui accompagnent toute conquête. Il sauvegarderait, dans l'avenir, les droits et les biens de ses concitoyens. Sa conduite méritait donc non pas le blâme, mais plutôt la reconnaissance.

Parmi les chrétiens, beaucoup, tout en commençant à distinguer cette invasion d'une razzia ordinaire, ne pouvaient s'imaginer que l'Empire romain, représentant alors l'univers civilisé, n'en aurait pas tôt ou tard raison. Attendons l'hiver, se disaient-ils, il fera rentrer en Arabie ces sauvages demi-nus. Il fallait laisser passer l'ouragan, chercher à sauver le présent, détourner de la région les horreurs de la guerre... Ces sentiments guidèrent probablement la conduite d' (ibn) Sarǧūn et des notables de Damas, en un moment où ils ne pouvaient prendre conseil que d'eux-mêmes, où la garnison byzantine, désertant lâchement son poste, les abandonnait à leur triste sort[1].

Des considérations personnelles ont pu encore entrer en jeu et déterminer Manṣūr à faire le dernier pas. Il était arabe. l'affinité ethnique prévalut sur les liens religieux qui l'unissaient à l'Empire. Il préféra pactiser avec ses frères de race plutôt que de demeurer l'auxiliaire de Byzance. D'autant plus qu'il n'avait pas eu toujours à se louer de l'empereur. Il gardait un ressentiment pour la manière dont Héraclius s'était pris pour lui extorquer 100.000 dinars[2]. Mais faire de ce ressentiment, le motif déterminant qui a poussé Manṣūr à capituler, c'est lui attribuer gratuitement une petitesse d'âme et une bassesse de sentiment.

Le grand tort d'ibn Sarǧūn fut d'envisager seulement l'heure présente, de ne pas considérer qu'en facilitant aux Arabes l'entrée de

(1) Lammens, *Études*, pp. 389-390.

(2) Eutychius, II, pp. 5-6 ; ibn al 'Amīd, p. 26 ; ms n. 552 de la Bibliothèque Orientale des PP. Jésuites de Beyrouth, d'un auteur melchite du XIIe s., p. 58. Le même écrit se trouve dans le ms. n. 258, 10v, de la Bibliothèque Nationale de Paris ; cf. Cheikho, *Cat. d*[illegible], M. U. S. J., t. XI, fasc. 5, p. 242, et *Mach.*, 1905, p. 1055.

Damas il la leur livrait peut-être pour toujours. Aussi un auteur melchite de Syrie du XIIe s. justifie-t-il sa conduite en la comparant à celle de son compatriote, le patriarche Sophrone. Il ajoute : « Le siège de la ville se prolongeant, Manṣūr consulta Dieu sur la conduite à tenir. Il lui fut révélé de livrer la ville parce que, lui dit-on : je l'ai abandonnée pour un temps. Voilà ce qu'un de nos frères assure avoir trouvé écrit[1]. »

***

Damas tomba entre les mains des musulmans le 10 sept. 635. Yazīd demeura avec un corps d'armée pour consolider ou achever la prise de la place et ses environs, de la Batanée et du Ḥaurān.

Cependant dans le nord de la Syrie, Héraclius hâtait la mobilisation d'une seconde armée, réunion hétéroclite, sans cohésion, ni préparation militaire, formée de recrues arméniennes, d'arabes syro-chrétiens (*al-Musta'ribat*), de prélèvements sur les garnisons d'Anatolie. Elle était commandée par Théodore le Sakellarios et Bāhān ou Baanès ou Māhān ; les Arabes chrétiens obéissaient au prince ghassanide Ǧabala ibn al Aīham. L'armée musulmane inférieure en nombre à celle des Byzantins se décida à quitter la Damascène pour aller s'établir à Ǧābia, à une journée au midi de Damas. Assaillis en cette position par les Byzantins, ils réussirent à se défendre (23 juillet 636); puis allèrent se retrancher derrière le Yarmūq, affluent oriental du Jourdain. Une révolte des Arméniens éclata dans le camp des Impériaux. Abandonnés en pleine bataille par les Arabes Syriens, ils furent complètement battus le 20 août 636. La victoire de Yarmūq décida du sort de la Syrie.

Eutychius et ibn al 'Amīd, qui placent la bataille de Yarmūq avant le siège de Damas, attribuent à ibn Sarǧūn un rôle décisif dans la mêlée ; avec cette différence cependant que le premier ne voit dans le geste du fonctionnaire byzantin que *malice et ruse*, tandis que le second le relate comme accident survenu, puisqu'après la défaite, Manṣūr se serait retranché à Damas avec les débris de l'armée, résolu à lutter jusqu'au bout. Les deux historiens donnent d'abord quelques détails sur l'attitude que prit Manṣūr vis-à-vis de Bāhān, lorsque celui-ci marcha contre les musulmans. Bāhān, ayant au nom d'Héraclius ordonné à Manṣūr de payer, au moins en partie, la solde des troupes qui s'étaient portées en avant pour la défense de Damas, celui-ci avait répondu qu'il n'avait point de fonds disponibles ; probablement son intention était de causer ainsi une rébellion parmi les troupes et de livrer la ville aux musulmans. Bāhān si vit donc obligé

(1) Ms n. 552 de la Bibliothèque Orientale, p. 58.

de continuer sa route sans argent et alla camper à deux journées de Damas, au bord d'un fleuve appelé Wādi-r-Ramād; le lieu s'appelait Ǧaulān et porte aussi le nom de Ya'qūṣa[1]. Le fleuve était entre lui et les musulmans comme un fossé. Il y avait quelques jours qu'ils étaient campés ainsi en vue des Arabes, lorsque Manṣūr partit de Damas pour le camp de Bāhān avec l'argent qu'il avait recueilli dans la ville pour payer la solde. Il faisait nuit lorsqu'il s'approcha du camp, et un grand nombre d'habitants de Damas l'accompagnaient avec des torches. Lorsqu'ils arrivèrent près des Impériaux, ils se mirent à battre du tambour, à sonner de la trompette et à pousser de grands cris. C'était une ruse perfide que Manṣūr aurait inventée. A la vue des torches derrière eux et au son des tambours et des trompettes, les Impériaux se crurent attaqués dans le dos par les musulmans, se mirent en fuite et se précipitèrent tous ensemble dans Wādi-r-Ramād qui est un grand fleuve, où ils périrent. Il n'y en eut qu'un petit nombre qui s'échappèrent en fuyant de divers côtés[2].

Les circonstances de la bataille sont véridiques et se retrouvent quant au fond dans la plupart des historiens musulmans. Mais aucun ne relate cette intervention curieuse de Manṣūr. Eutychius voulut-il pousser au noir le rôle de Manṣūr pour en faire la cause de la plus grande défaite que les Byzantins essuyèrent? Cela n'est pas improbable. Ibn 'Amīd n'aurait fait que transcrire le récit du patriarche d'Alexandrie, comme il le fait d'ailleurs assez fréquemment. Il est probable que Manṣūr ait fait des difficultés pour avancer l'argent nécessaire à l'armée, ou bien ses caisses étaient vides par suite de l'occupation de Damas par les Arabes. Mais il ne pouvait pas jouer le rôle odieux que lui prête Eutychius.

La défaite des Impériaux fut complète. Héraclius qui attendait à Antioche l'issue de la bataille s'écria « Adieu, ô ma Syrie, ma belle province, tu es à l'ennemi[3] », et prit le chemin de l'Anatolie, tandis que Ḫāled ibn al Walīd pouvait dire « La Syrie ressemble à un chameau qui s'est couché tranquillement ».

Les Arabes devenaient maîtres du pays. Damas capitula une seconde fois. « Il semble que les troupes musulmanes aient été arrêtées pendant quelque temps devant la ville et qu'en dépit des bonnes dis-

(1) Ya'qūsa est un petit village éloigné d'une demie lieue de Phīq ; il est situé sur un wādi à sec en été, Wādi Ya'qūsa, qui se jette dans le Yarmūq, cf. De Gœje, *La Conquête*, p. 118 ; Dussaud et Macler, *Mission scientifique dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, pp. 46, sq. ; Dussaud, *Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale*, p. 389.

(2) *Annales*, II, pp. 14-15 ; ibn al 'Amīd, p. 27.

(3) Eutychius, II, p. 14 ; ibn al 'Amīd, *loc. cit.* ; Michel le Syrien, II, p. 424.

positions des habitants, la garnison ait réussi à repousser leurs premiers efforts[1] ». Cela leur valut la revision du traité qui suivit la première capitulation. On en maintint les principaux articles. Les habitants furent amenés à céder quelques églises, ils en conservèrent quinze, dont la basilique de St Jean[2].

La colonie byzantine de Damas, bien réduite depuis la première capitulation[3], qui n'avait pas quitté la ville rejoignit l'armée et se retira vers Antioche. Suivant ibn al 'Amīd[4], Manṣūr se serait retiré avec les débris de l'armée, après la reddition de la ville. Cela contredit toutes les données historiques que nous avons par ailleurs.

Les autres villes de Syrie ne résistèrent pas sérieusement : la plupart s'offrirent à payer tribut pour éviter les horreurs d'un siège ou d'un pillage. Partout, jusqu'à Alep et Antioche, les villes, privées de garnisons, présentèrent leur soumission et payèrent des contributions de guerre. Nulle part, il n'y eut de résistance sérieuse (638); suivant le discret euphémisme de Balādurī, ce fut une conquête facile, « فتح يسير » (*Futūḥ*, 116, 126).

Le calife 'Omar vint prendre possession du pays conquis et établir, de concert avec abu 'Ubaīda et ses conseillers la position définitive des contrées conquises, de reviser les traités et de fixer les obligations respectives des vainqueurs et des vaincus. Il vint à Ǧābia ; il y tint « le jour de Ǧābia » يوم الجابية, sorte de congrès où pendant trois semaines, il délibéra avec les chefs arabes sur l'organisation de la nouvelle conquête. Yazīd ibn abi Sufiān, y fut préposé au gouvernement de la région de Damas[5].

Sa'īd ibn 'Abdel-'Azīz at Tanūḫi au témoignage de Balāḏurī[6] et ibn 'Assāker[7] donnent à Yazīd l'honneur d'avoir fait les pourparlers de la reddition. Si leur témoignage peut être recusé par les attestations plus nombreuses des historiens mecquois, ces derniers du moins ne

(1) De Gœje, *op. cit.*, p. 132.

(2) Ibn 'Assaker, *Tarīḫ*, I, pp. 211 sq ; ibn Šaker, *Les Sources des Chroniques*, in Sauvaire, *op. cit.*, mai-juin, 1896, pp. 403 sq ; ibn Šaddad, *Kitab Barq eš Šam fi Mahasen Iqlīm eš Šām*, in Sauvaire, *op. cit.*, nov.-déc., 1895, p. 409, note a; *an No'aimi*, al 'Ilmawi, Sauvaire, *loc. cit.*, pp. 409 et sq.

A la suite des meilleurs Orientalistes nous n'acceptons pas la légende du partage de la basilique théodosienne, propagée par ibn 'Assāker et ses continuateurs.

(3) Al Wāqidi, in Balāḏurī, p. 123.

(4) *Op. cit.*, p. 28.

(5) Caetani, *Chronografia*, p. 181.

(6) *Op. cit.*, p. 124.

(7) *Tārīḫ*, I, pp. 123-125.

nient pas la présence d'ibn abi Sufiān lors de la prise de la ville. Ce chef était donc au courant de la conduite de Manṣūr. Une fois gouverneur de Damas, il ne dut pas oublier son geste qui valut aux Arabes la prise de la ville la plus importante de Syrie. Aussi ne lui ménagea-t-il pas sa confiance ; il le confirma dans les fonctions qu'il occupait sous les Byzantins ; il lui donna, peut-être, le titre de *maula*[1], que nous voyons porté par ses descendants. «La clientèle ou le *wila'* de Sarǧūn... faisait de lui comme le *walī* ولي des Sofianides ; elle lui conférait les privilèges et l'astreignait aux obligations de leur *ḥalīf*, de leur partisan et ami»[2]. Nous rencontrerons désormais cette famille constamment mêlée à la vie intime et publique de la dynastie, non pas pourtant jusqu'à faire nommer les califes, comme pense Musil[3]. A la mort de Yazīd, le droit de *wila'* passa à son frère Mu'āwia, puis à Yazīd, fils de ce dernier.

Basés sur ce titre, des auteurs musulmans comme ibn 'Assāker[4], ibn Šaker ont affirmé que le fils de Manṣūr embrassa l'islamisme. En règle générale, les *mawlas* adoptaient la religion de leur patron. Cela n'arriva certainement pas au père de St Jean Damascène. D'abord la règle énoncée supportait des exceptions. Le P. Lammens en déterminant les divers sens de *mawla*, donne des exemples attestant que les *mawlas-ḥalīf* et même les *mawlas 'utq* (affranchis) gardaient parfois leur religion malgré leur *wilā'*[6]. Le fils de Manṣūr n'aurait pas été appelé par Théophane χριστιανικώτατος, *très chrétien*[7] ; il n'aurait pas donné à Jean l'éducation éminemment chrétienne que toutes les biographies exaltent ; il n'aurait pas bâti une église à Damas pour ses coreligionnaires après la conquête de la ville[8]. Son fils n'aurait jamais été le grand saint que l'Église entière honore. Nous aurons à parler dans la suite d'autres membres de la famille Manṣūr qui embrassèrent la vie monastique ou occupèrent des postes ecclésiastiques élevés.

(1) Lammens, *Études*, p. 392.

(2) Lammens, *Études*, p. 393. Ce n'est donc pas par le mot *affranchi* qu'il faudrait traduire ce titre honorifique. L'affranchissement suppose une servitude antérieure ; ce qui n'est pas le cas ici. Lammens donne à la note 4 quelques exemples de ce titre. C'est donc à tort que Théophane traite Sarǧūn de λελυτρώμενος, *racheté (ad annum 6234*, p. 643).

(3) *Quṣair 'Amra*, pp. 151, 152.

(4) *Tārīḫ*, VI, p. 71 verso.

(5) Sauvaire, *J. A.*, 1896, pp. 376-377.

(6) *Op. cit.*, pp. 392-393 ; *L'Avènement des Marwanides*, pp. 12-13 ; *Le Califat de Yazīd*, p. 121.

(7) *Ad an. 6182*, p. 559.

(8) Cf. *infra*.

Le souvenir de Manṣūr était chargé d'anathèmes à Constantinople ; les auteurs melchites eux-mêmes ne sont pas tendres pour les parents du Damascène ; les partisans des Iconoclastes surtout ne leur ont pas ménagé les termes les plus injurieux comme celui de *bâtard*[1]. Les uns et les autres auraient eu beau jeu dans leurs invectives contre le saint si son père avait apostasié.

Nous ignorons à quelle date mourut Manṣūr. Peut-être vers le milieu du VII[e] s. Nous avons vu qu'Eutychius le fait nommer logothète dès le règne de Maurice (582-602). Au moment d'entrer en fonction, il devait avoir au moins 25 ans, ce qui nous amène à lui donner, lors de la capitulation de Damas 78 ans. Il ne dut pas survivre longtemps à cet événement. Peut-être mourut-il quelque temps après Yazīd qui ne jouit pas longtemps de son gouvernorat et qui mourut en 639[2].

Lammens dit que le *ms.* 552 de la Bibliothèque orientale (p. 58) affirme que Manṣūr se serait retiré au Mont Sinaï après la capitulation de Damas et y aurait composé le commentaire sur les Psaumes attribué à Anastase le Sinaïte[3]. Le manuscrit dit encore davantage : le personnage en question serait devenu Anastase lui-même et aurait composé le commentaire du Psaume VI. Le texte a dû être mal interprété par le savant orientaliste. L'auteur du manuscrit parle du chef de l'armée d'Héraclius et non de Manṣūr ; en cela il concorde avec Eutychius[4] et ibn al 'Amīd[5] qui affirment que Bāhān, craignant de se présenter devant l'empereur, après sa défaite du Yarmūq, se serait enfui au Sinaï et serait devenu moine sous le nom d'Anastase.



Mu'āwia, le futur fondateur de la dynastie omayade, remplaça son frère Yazīd à la tête du ǧund de Damas[6]. Le nouveau gouverneur avait 35 ans. Il avait précédemment servi de secrétaire au Prophète. Ensuite, parti pour la Syrie sous les ordres de son frère Yazīd, il s'était distingué et avait achevé seul la conquête de la Phénicie[7]. Sûr de l'appui de son parent 'Oṯmān ibn 'Affān qui avait accédé au califat en nov. 644 après l'assassinat de 'Omar, Mu'āwia visera à faire de

(1) Ils l'appellent en effet Μάνζηρος, jeu de mot pour Manṣūr qui se rapproche de l'hébreu *Mamser*, bâtard (Théophane, *ad an. 6234*, p. 643. cf. aussi Cedrenus, *P. G.*, t. XCIV, col. 587 ; Anastase le Bibliothécaire, *loc. cit.*

(2) Caetani, *Chronografia*, p. 214.

(3) *Études*, p. 392.

(4) *Annales*, p. 15.

(5) *Op. cit.*, p. 28.

(6) Caetani, *op. cit.*, p. 218 ; De Goeje, *op. cit.*, p. 167.

(7) Balāḏuri, 117, 1 ; Ṣāleḥ ibn Yaḥya, *Tārīḫ Bairūt*, edit. Cheikho, pp. 22-23.

son gouvernement une province modèle, à se concilier les indigènes. Il commença par s'appuyer sur les tribus syriennes, anciens sujets et alliés des Ghassanides. Il compta sur le concours des Syriens pour l'aider à achever le dressage politique des nomades, amenés en Syrie pour la conquête, et pour les initier à la discipline que les Syro-Arabes devaient à leur formation chrétienne, à leur passage par les camps de l'Empire[1]. Ces derniers fourniront les cadres de l'armée de Syrie, lui inculqueront la *discipline syrienne* طاعة اهل الشام célébrée par tous les annalistes et tant exaltée par al Ḥaǧǧāǧ dans ses *ḫoṭbas* aux Iraquiens[2]. En 660 Mu'āwia devint calife. Il établit son trône à Damas[3].

« Sa politique, son extrême générosité envers ses sujets, les faveurs, les bienfaits dont il les accabla, capta leur sympathie et séduisit leurs cœurs avec tant d'art qu'ils le placèrent au-dessus de leurs proches et de leurs affections de famille »[4]. On ne revit plus avec lui, réunis dans un tel degré, « cette mansuétude, cette sûreté de gouvernement, ces sages tempéraments, l'habileté avec laquelle il maniait les hommes selon leur rang, la cordialité et les égards qu'il leur témoignait d'après leur position sociale »[5]. Des califes surpassèrent Mu'āwia par la bravoure, l'austérité, l'amour des sciences ; mais aucun ne possédera comme lui les dons d'un fondateur d'empire : le coup d'œil, l'énergie et la promptitude dans l'exécution, la largeur des vues, la suite dans les idées, l'absence des préjugés surannés, l'art de la représentation, celui de se servir des hommes[6]. Son empreinte sur la dynastie fondée par lui, demeura si profonde que les plus distingués parmi ses successeurs se borneront à le copier.

Sa largeur d'esprit lui dicta de se servir des hommes capables, là où il les trouvait sans distinction de race ou de religion. Pour défendre sa position menacée par 'Ali, il ne craignit pas de s'appuyer sur les troupes arabo-chrétiennes. Dans la gérance des affaires, il ne se fit pas tort d'en confier des postes importants aux chrétiens, plus rompus que les musulmans du Ḥiǧāz aux choses administratives et

(1) « Dans l'empire arabe tout se faisait alors par les Syriens : ils reculaient les frontières, comprimaient les révoltes et gouvernaient les provinces » (Lammens, *Le Siècle des Omayades*, p. 307).

(2) Lammens, *La Syrie*, pp. 63-64 ; *Études*, pp. 268-269.

(3) *La Syrie*, II, p. 67.

(4) Mas'ūdi, *Prairies*, V, p. 89.

(5) *Op. cit.*, pp. 78-79, cité in Lammens, *Études*, p. 271.

(6) Cf. Lammens, *op. cit.*, pp. 272-273.

financières. Ibn Otāl fut chargé du *ḫarāǧ* de Ḥoms[1], la famille des Manṣūr garda son rang et ses dignités[2].

D'après certaines expressions d'auteurs musulmans[3], Sarǧūn était l'homme de confiance de Mu'āwia ; il le restera jusqu'à la mort du calife. Au service rendu par son père durant la conquête, sa qualité de *mawla* des Sufianides et la nécessité dans laquelle les nouveaux maîtres de la Syrie avaient besoin de l'expérience des anciens fonctionnaires de Byzance, il faut ajouter une autre raison, intérieure celle-là. « Le calife connaissait les mœurs administratives de ses compatriotes. Il lui était infiniment plus facile de faire rendre gorge (le terme est trop fort pour traduire le mot arabe alors en usage, *muḥāsabat* محاسبة), à un chrétien qu'à un représentant de l'aristocratie islamite. Dans ce dernier cas... il fallait presque toujours en venir à un compromis, désavantageux pour le trésor... Toujours à court d'argent par suite des prodigalités intéressées de sa politique, lui conseillant d'écarter à ce prix les immixtions intempestives de l'oligarchie arabe, jalouse de contrôler son gouvernement, le calife trouvait chez les employés chrétiens une souplesse qui faisait parfois défaut aux musulmans de race arabe. A ces derniers la qualification de *māl al Muslimīn*, donnée au trésor public, paraissait une invitation à en disposer comme de leur bien propre »[4].

Avant même son élévation au califat, Mu'āwia songeait à porter la guerre à Byzance. Il s'efforça d'abord de consolider la conquête de la Phénicie. Il y installa quelques garnisons et des colons déportés d'Iraq destinés à remplacer les chrétiens qui avaient abandonné leurs demeures à la suite de l'occupation musulmane. Mais tant que la mer demeurait au pouvoir des Grecs, l'œuvre de Mu'āwia était précaire.

(1) Ṭabari, II, pp. 82-83 ; Ya'qūbi, *Histoire*, édit. Houtsma, II, p. 265 ; *Aġāni*, XV, p. 13.

(2) Al Ǧahšiāry, *Kitāb al Wuzarā'*, p. 24 ; Ya'qūbi, *op. cit.*, p. 276.

(3) Ṭabari, II, p. 205, كاتب معاوية وصاحب امره ; ibn al Aṯir, *at Tārīḫ al Kāmel*, IV, p. 7.

(4) Lammens, *Études*, pp. 11-12.

« En prenant des fonctionnaires arabes aux finances, disait 'Abdallah ibn Ziād, si je rencontrais parmi eux des prévaricateurs il me restait la ressource de fermer les yeux ou de rendre leur famille et leur tribu responsables : alternative également préjudiciable à ma conscience et au fisc. Rien de tel à redouter avec les tributaires. Plus au courant des méthodes financières, ils sont plus adroits et plus entendus à faire rentrer les impôts. Enfin, il devient moins malaisé de les obliger à rendre gorge qu'avec vous autres (musulmans). Je ne vous en ai pas moins conféré sur eux le droit de contrôle pour prévenir leurs injustices » (Ṭabari, II, 458 ; Dinawāri, 293 ; cité in Lammens, *L'Avènement des Marwanides*, p. 17). Van Vloten a réuni de nombreux cas de fonctionnaires de finances devant à l'État de grandes sommes (*La Domination Arabe*, pp. 24-25, 30-31).

Il songea dès lors à créer une marine. Grâce au concours des populations chrétiennes du Liban, il forma une flotte dont le premier exploit fut le pillage des côtes de Chypre (649). Cinq ans plus tard, les marins arabes s'établirent à Rhodes, peu après ils anéantirent sur les côtes de Lydie les forces navales commandées par l'empereur Constant II en personne.

Ces charges nouvelles demandaient des ressources proportionnées. Ce n'était pas le Ḥiǧāz qui pouvait financer de pareilles entreprises. La situation financière héritée par Mu'āwia était lamentable. Le désarroi régnait dans toutes les provinces relevant de 'Ali. De sorte que le calife ne pouvait compter que sur les revenus de la Syrie. « Le système de la *l'oma* l'avait forcé de donner carte blanche en Égypte à son lieutenant 'Amrou ibn al 'Aṣi. La Mésopotamie jouissait d'une organisation fiscale particulière »[1]. Il était nécessaire de faire contribuer toutes les provinces aux charges générales de l'État. De plus la conception régnante chez les Arabes de l'époque considérait la caisse de l'État comme la propriété collective des conquérants. Le trésor était distribué en gratifications pécuniaires, en rentes viagères, transformées bientôt en pensions héréditaires aux habitants des Villes Saintes, aux muhāǧers, à tous les musulmans[2], sans en excepter les veuves, les enfants et les nourrissons[3]. Il était créé pour récompenser les vertus islamiques[4].

Issu d'une famille de financiers, Mu'āwia, avec l'aide de Ziād ibn Abīhi et Sarǧūn ibn Manṣūr, tenta d'introduire de l'ordre dans les finances, d'organiser l'administration des pensions. Il créa un véritable ministère des finances, auquel fut rattaché le *diwān al Muqātilat*. Sarǧūn fut mis à la tête de ce ministère[5]. Il devait établir, comme à l'époque byzantine, l'assiette des impôts à recueillir : capitation جزية الرقبة خراج الاعناق des non musulmans, impôt de la terre الخراج, de tous, et veiller à leur rentrée intégrale. Il s'occupait en même temps de la paye et de l'intendence des troupes de terre et de mer. C'était à lui de prévoir leur équipement. Les constructions navales relevaient du même organisme. Il devait inspecter les magasins militaires, les

(1) Lammens, *Le Califat de Yazīd*, p. 407.

(2) A chaque Arabe, 'Ali ne désespérait pas d'assurer une rente annuelle de 4.000 dirhems.

(3) Balāḏuri, *Futūḥ*, p. 356. Sur toute cette partie, cf. Lammens, *Le Califat de Yazīd*, pp. 393-411, 421-422.

(4) Lammens, *Le Califat de Yazīd*, p. 413, s'appuyant sur ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III 1, 203, 2 ; Balāḏuri, *Futūḥ*, 450-451, 448-461 ; Abu Yusuf, *Ḫarāǧ*, p. 24.

(5) Tabari, II, p. 837 ; ibn 'Assāker, VI, p. 71 ; al Maqrīzi, *al Ḫuṭaṭ al Maqrīziat*, édit. du Caire, 1324 H. I, p. 159.

arsenaux[1], les chantiers maritimes. Ce ministère englobait ainsi celui de la Guerre et celui de la Marine. On voit par là l'importance du rôle d'ibn Manṣūr dans le califat. Les impôts en nature ou en espèces qui refluaient vers le Trésor, les revenus des domaines de l'État, ne suffisaient pas à tous les besoins. L'esprit inventif de Mu'āwia lui suggéra l'idée d'autres ressources. Comme il lui était impossible de supprimer toutes les pensions, il en fit un instrument de règne et une source de revenus. Leur donation fut réglementée : la pension doit récompenser les services rendus à l'État. La menace d'une interruption dans leur distribution réduira tous les pensionnés à sa merci. Au témoignage de Ya'qūbī[2], il établit sur elles, une dime, *zakāt*. Étant donné le montant élevé des pensions[3], cette mesure fiscale dut devenir extrêmement productrice. Le *diwān al Muqātilat* qui payait l'armée, était chargé de prélever *az zakāt*. On conçoit, si l'on prélevait un dīnār par pension, quelle somme le trésor pouvait réaliser annuellement[4] et quelle tâche incombait à l'organisateur et au directeur d'un pareil service. De plus « on supprimait les pensions en punition pour des infractions aux obligations militaires ou simplement pour réchauffer la tiédeur politique. D'autres fois, on contestait aux ayant droit l'âge requis pour toucher la pension ; ou bien on se livrait à une opération dans le genre de celle pratiquée par le second successeur de Mahomet : « Quand un pensionné mourait le huitième mois de l'année, 'Omar délivrait seulement les deux tiers de sa dotation (Balāḏuri, 461, 12) »[5].

La tâche du ministre des finances qui, jusqu'à 660, s'était limitée à la Syrie, s'étendit dès lors à tout le califat omayade, du Taurus à l'Océan Indien, de l'Indus à la Cyrénaïque. Son importance grandira avec l'extension des conquêtes. L'Afrique du Nord, une partie de l'Asie-Mineure, l'Iraq, le Ḫorāssān, passeront sous le contrôle finan-

(1) Dans les arsenaux d'Acre et de Tyr rétablis par Mu'āwia, Balāḏuri, *Futūḥ*, p. 118.

(2) *Tārīḫ*, II, p. 276.

(3) Du temps de 'Ali, la ville ou plutôt le district de Baṣra comptait 60.000 *muqātilat*, plus de 17.000 fils *de muqātilat*, en état de porter les armes. Kūfa en renfermait pour le moins autant. Un quart de siècle plus tard (sous Ḥaǧǧāǧ), leur nombre s'éleva au chiffre de 100.000, tous pensionnés... Pour la construction de la grande mosquée des Omayades, 45.000 *muqātilat* (du ǧund de Damas) abandonnèrent au calife Walid Ier le quart de leur *'aṭā'* (Lammens, *Études*, pp. 249-250). Parmi les Kalbites de Syrie, 2.000 touchaient le *Šaraf al 'aṭā'* ou la pension de 2.000 dirhems. A Homs, les seuls Yéménites pensionnés s'élevaient au chiffre de 20.000 (*Aġāni*, V, p. 155).

(4) Michel le Syrien, II, p. 475, nous raconte qu'en payant la solde, les fils d'Athanase bar Goumayê, percepteur des impôts du ǧund d'Égypte, se faisaient céder un dīnār par soldat. Afin de recueillir les revenus du capital retenu, Mu'āwia faisait distribuer les pensions par tiers. (Lammens, *Le Califat de Yazīd*, p. 111).

(5) Lammens, *Études*, p. 250.

cier de Sarğūn ; les troupes de terre et de mer qui porteront leurs armes jusqu'au Maġreb et sous les murs de Constantinople seront régies par ce chrétien qui tenait les leviers de commande les plus importants de l'Empire arabe[1].

Sarğūn s'acquitta de ses fonctions avec tant de fidélité, qu'il fut chargé par Mu'āwia mourant, avec Daḥḥāq ibn Qaīs et Muslem ibn 'Oqba[2] d'assurer l'interrègne, Yazīd, l'héritier présomptif dirigeait des opérations militaires en Asie-Mineure[3].

Yazīd (680-683) conserva à Sarğūn la confiance et les prérogatives que lui avait accordées son père[4]. Il lui demandait conseil dans les moments difficiles. «Lorsque Yazīd, raconte al Ġahšiāry, apprit la marche de Ḥusseīn vers la ville de Kūfa, il abhorra cela et en eut de la peine. Il consulta Sarğūn ibn Manṣūr sur la nomination d'un gouverneur pour l'Iraq qui puisse tenir tête à Ḥusseīn. Sarğūn lui désigna 'Ubaīdullah ibn Ziād, que détestait Yazīd. Ce dernier répondit, il n'est pas bon, nommez-moi en un autre. — Il lui dit : Si Mu'āwia était encore en vie et qu'il vous l'avait désigné, l'auriez-vous accepté ? — Oui, répondit le calife. — Sarğūn sortit la nomination de 'Ubaīdullah faite par Mu'āwia et portant son sceau et dit à Yazīd : Cette nomination se trouvait chez moi ; si je ne vous l'ai pas communiquée dès le début, c'est que je savais votre haine pour 'Ubaīdullah. — Envoyez-la lui, répondit le calife »[5].

Mu'āwia II (683) agit de même que son père[6]. «Le texte de 'Awāna trahit un état d'âme fort naturel chez un jeune souverain inexpérimenté, épuisé par de précoces infirmités, accablé par le faix du pouvoir. Le même sentiment de son impuissance, peut-être aussi un secret pressentiment de sa fin prochaine, le dissuadèrent de changer les fonctionnaires du règne précédent. Il se contenta de les confirmer et de renouveler leurs pouvoirs»[7]. Quelques semaines après la *baī'a*,

(1) « Armée et finances, c'était tout le gouvernement arabe. Cette organisation transforma ibn Sarğūn en chancelier, ministre des finances, subsidiairement en ministre de la Guerre du califat, puisque son autorité s'étendait jusque sur les opérations militaires dont sa négligence pouvait compromettre le succès.» Lammens, *La Syrie*, I, p. 70.

(2) Lammens, *La Famille de Saint Jean Damascène*, Mach., 1931, p. 483.

(3) *Le Califat de Yazid*, p. 108.

(4) Balāḏuri, *Ansab al Ašrāf*, IV, pp. 60, 81 : Ṭabari, *Tārīḫ ar Rusul*, II, pp. 228, 239 ; *al 'Iqd al Farīd*, IV, pp. 249, 255 ; V, p. 137 ; Ġahšiāry, *Kitāb al Wazarā'*, p. 31 ; Mas'ūdi, *Kitāb at Tanbīh*, p. 398 ; ibn 'Assāker, VI, p. 71.

(5) *Kitāb al Wuzarā'*, p. 31. Balāḏuri, *Ansāb*, IV, p. 81 et Ṭabari, *Tārīḫ*, II, p. 228, 239 avaient déjà rapporté le même fait. Ibn al Aṯīr, *at Tārīḫ al Kāmel*, IV, p. 17, le reprend à son compte.

(6) Ṭabari, *Annales*, II, pp. 837, 14 ; Mas'ūdi, *op. cit.*, p. 398 ; Ġahšiāry, p. 32.

(7) Lammens, *Le Siècle des Omayades*, p. 199, avec références en note.

cérémonie de reconnaissance officielle, le calife convoqua un congrès à Damas, pour instituer un conseil de régence, sa santé ne lui permettant pas de prendre en main les rênes de l'empire. Le conseil fut formé du même Daḥḥāq ibn Qaīs, de Sarğūn ibn Manṣūr et de Walīd ibn 'Otba[1].

Les luttes civiles qui troublèrent les règnes de Yazīd et de Mu'āwia II, le changement de dynastie qui fit passer le califat de la famille des Sufianides à celle des Marwanides, virent Sarğūn occuper le même poste, toujours fidèle au pouvoir légitime et travaillant avec la même ardeur au service du califat.

Aṭ Ṭabari[2], ibn 'Abd Rabbihi[3], al Ġahšiāry[4], al Mas'ūdi[5], ibn 'Assāker[6] ne manquent pas de dire qu'ibn Manṣūr resta à son poste jusqu'à 'Abdel Malek (685-705). C'est aussi l'avis de Michel le Syrien[7] et de Théophane[8]. Ce dernier ajoute que Sarğūn jouissait de l'amitié particulière du calife. Michel le Syrien[9] et Barhebraeus[10] racontent un fait qui dénote la fidélité avec laquelle le ministre défendait les intérêts de la chose publique. Athanase bar Goumayé, directeur des finances d'Égypte, s'était enrichi rapidement à tel point qu'il était devenu un grand propriétaire, possédant 4.000 esclaves, des villages, des maisons, des jardins, de l'or et de l'argent comme des pierres. Cette rapide fortune inquiéta le ministre des finances. Il accusa Athanase auprès du calife de concussion illicite. «Lorsque Athanase se présenta devant le roi, celui-ci l'accueillit tranquillement et lui dit pacifiquement : «Athanase, nous ne jugeons pas convenable qu'un chrétien ait une si grande richesse. Donne-nous en une partie.» C'est ce qui eut lieu. Athanase donna jusqu'à ce que le roi lui-même lui dit : «Il suffit»; et il lui en resta beaucoup encore»[11].

(1) Lammens, *op. cit.*, p. 203.

(2) *Annales*, loc. cit.

(3) *Al 'Iqd*, II, p. 322 ; V, pp. 162, 163 ; IV, p. 225.

(4) *Kitāb al Wuzarā'*, pp. 33, 40.

(5) *Op. cit.*, pp. 404, 409.

(6) *Tārīḫ*, VI, p. 71 ; *ms. nº 21* de la Bibl. Zāhiryat, p. 246r.

(7) *Chronique*, II, p. 477.

(8) *Chronog., ad. ann. 6182*, p. 559.

(9) *Chronique*, II, p. 477.

(10) R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse, jusqu'à la première Croisade*, Paris, 1892, p. 225

(11) Michel le Syrien, II, p. 477. Ces fortunes illicites étaient fréquentes chez les fonctionnaires omayades. Le maniement des finances était appelé chez les Arabes *ma'kalat* (mangerie), *ṭu'mat* (bouchée). Cela nous donne une idée de la mentalité des fonctionnaires qui amassaient des fortunes scandaleuses dans l'exploitation des provinces. Un des plus consciencieux parmi les Arabes syriens, Ḫāled al Qasri, gouverneur de l'Iraq, devra en sortant de charge, abandonner au trésor cent millions de dirhems. cf. Ṭabarī, II, pp. 1654-1655. Sur ces fortunes illicites cf. Van Vloten, *La Domination Arabe*, pp. 24-25, 30 sq.

Michel le Syrien attribue la dénonciation à la jalousie et à l'envie de Sarǧūn. Accusation fausse du patriarche jacobite qui ne manque pas d'occasion pour attaquer le fonctionnaire *chalcédonien*. D'autant plus qu'il exagère le rôle et l'importance d'Athanase ; il en fait le premier ministre du califat. Aucun historien arabe ne lui reconnaît cette qualité[1].

L'auteur du *Kitāb al Mawāred*[2] tout en affirmant que Sarǧūn dirigeait les finances sous 'Abdel Malek, ajoute un détail : « Sarǧūn ibn Manṣūr le chrétien était préposé au *dīwān aš Šām*, sous 'Abdel Malek ibn Marwān. Le calife lui donna un ordre, il désobéit. 'Abdel Malek le congédia et établit Muḥammad ibn Yazīd al Anṣāri à sa place. »

Ibn 'Abd Rabbihi, lui aussi, attribue à 'Abdel Malek, l'éloignement de Sarǧūn de ses fonctions[3]. Ibn Manṣūr aurait commis une négligence ; il se prévalait même de son savoir et croyait être nécessaire dans le rouage administratif. Cela indisposa à tel point le calife qu'il résolut de remplacer le grec par l'arabe dans les finances. D'après *al 'Iqd al Farīd*, 'Abdel Malek désigna pour succéder à Sarǧūn, Suleïmān ibn Sa'd et non pas Muḥammad ibn Yazīd al Anṣāri. Al Ǧahšiāry[4] est du même avis qu'ibn 'Abd Rabbihi.

Le règne du second marwanide fut troublé par une série de guerres : luttes contre l'anticalife ibn Zubeïr, guerres contre les Mardaïtes qui venaient de pénétrer à l'intérieur de la Syrie, lancés par les Byzantins. Pendant que le calife surveillait, de la région d'Alep, les événements de Mésopotamie, « les esclaves de Damas, unis à la canaille s'étaient soulevés et avaient gagné les montagnes. Les prisonniers de la ville avaient forcé les portes de leurs prisons et s'étaient évadés[5]. » Des paysans exaspérés par le fisc avaient levé eux aussi l'étendard de la révolte. L'ordre intimé par le calife à son directeur du *dīwān al Muqātilat* était-il en relation avec ces événements ? Nous ne le croyons pas. La fidélité du vieux fonctionnaire, que les mêmes liens de vassalité, il est vrai, n'unissaient plus à la nouvelle famille, ne doit pas être mise en défaut. Cet ordre, pour autant qu'il eût existé, doit être recherché dans le domaine technique de la finance et non pas dans une affaire politique.

(1) Al Ǧahšiāry, *Kitāb al Wuzarā'*, pp. 34-35, qui rapporte l'histoire du partage de la fortune d'Athanase ne met nullement Sarǧūn en cause.
(2) Ms. n. 1420 du Br. Museum cité in Ṣālḥāni, *Diwān al Aḫṭal*, p. 346, note F.
(3) *Al 'Iqd al Farīd*, IV, p. 255.
(4) *Kitāb al Wuzarā'*, p. 40.
(5) Mas'ūdi, *Prairies*, V, p. 224

'Abdel Malek tenta en 700 d'arabiser l'administration du *dīwān*[1]. L'impérialisme grandissant des Arabes ne pouvait tolérer plus longtemps cette preuve d'infériorité intellectuelle et voir les tributaires conserver leur idiome dans la tenue des registres officiels. Ne pouvant pas se passer des services des chrétiens, le calife essaya du moins d'introduire l'arabe dans la comptabilité fiscale. De plus pour affirmer sa complète indépendance, il fit abandonner les écus d'or et les remplaça par des dīnārs arabes. La mésentente survenue entre le calife et son ministre eut cette réforme pour cause. Il était difficile au vieux fonctionnaire, habitué à un genre de comptabilité ayant ses cadres déjà formés, de s'astreindre à tout changer et à reprendre toute une organisation sur des bases nouvelles. On peut rechercher aussi la cause de l'éloignement de Sarǧūn dans la nouvelle mesure prise par 'Abdel Malek, le *ta'dīl* ou égalisation. Tout chrétien devait déclarer au pouvoir, ses biens, ses vignes, ses oliviers, le nombre même de ses fils[2]. « Ce fut, dit Denys de Tell Mahré, l'origine de tous les maux pour le peuple fidèle. Depuis lors, les descendants d'Agar affligèrent les fils d'Aram d'une servitude rappelant celle d'Égypte »[3]. Sarǧūn aurait protesté contre pareille mesure ; le calife ayant pris de mauvaise grâce cette remontrance de son ministre, l'aurait remercié.

L'historien de Damas, ibn 'Assāker, serait ainsi mieux informé que les auteurs précédents. Il raconte tout au long, en s'appuyant sur un *isnād* qui remonterait à Suleïmān ibn Sa'd lui-même, comment le calife tenta de se débarrasser de son ministre. La cause en aurait été sa volonté de se libérer de l'emprise chrétienne sur l'administration. Il confirme ainsi ce que nous avons avancé :

'Abdel Malek fit venir à Ṣinnabra, Suleïmān ibn Sa'd ; il lui dit la répugnance qu'il avait de voir les chrétiens administrer les affaires des musulmans et lui demanda de prendre la place de Sarǧūn qui était à la tête des *dawāwīn* de l'État, دواوين العرب والعجم. Suleïmān, craignant la responsabilité, n'accepta pas la proposition et exposa les motifs de son refus. 'Abdel Malek insista. Sur ces entrefaites arriva Rawḥ ibn Zunbā'. Ibn Sa'd se retira. Le calife exposa à Rawḥ l'affaire de Sarǧūn, puis le laissa avec Suleïmān. Rawḥ insista pour que ce dernier acceptât la proposition du calife : « Si vous refusez, dit-il, je crains que la situation dure longtemps et que les chrétiens restent à la tête de l'administration. » Quelque temps après, Sarǧūn

(1) Caetani, *op. cit.*, *ad ann.* 81, p. 972, avec les références utiles ; y ajouter al Maqrizi, *al Ḫuṭaṭ*, I, p. 159.
(2) Caetani, *Chronografia*, IV, p. 880 ; on y trouvera les références utiles.
(3) *Chronique*, II, pp. 474-475.

se plaignit du mal qui devait l'emporter. Le calife envoya lui demander qui pourrait le remplacer dans sa fonction. Ibn Manṣūr répondit : « Si c'est un musulman, c'est Suleiman ibn Sa'd ; si c'est un chrétien, c'est tel de Ba'albeck. » Sarǧūn mourut et 'Abdel Malek mit à sa place Suleimān ibn Sa'd. Il fut le premier musulman préposé à tous les *dawāwīn* ; il y substitua la langue arabe à la langue grecque[1].

Sarǧūn mourut ainsi vers la fin du règne de 'Abdel Malek, âgé d'au moins 80 ans, après en avoir consacré 60 au service du califat.

* * *

Une tâche si absorbante et un poste aussi élevé ne lui avait pas fait oublier sa qualité de notable chrétien. Non certes qu'il ait eu à défendre les droits de ses coreligionnaires, les Sufianides et les premiers Marwanides les leur ont toujours respectés ; c'était plutôt pour agir auprès des pouvoirs établis en tant que chef civil et représentant de la population chrétienne.

Durant les premières décades qui suivirent la Conquête, les chrétiens ne souffrirent pas beaucoup du changement de régime. Certaines confessions même, comme les Jacobites, s'en réjouirent. Ces derniers eurent désormais une organisation autonome, avec un grand nombre de privilèges temporels et judiciaires pour leurs chefs spirituels. Il y eut certes des massacres, des incendies d'églises ; une minorité qui n'avait pas la même croyance que la majorité chrétienne, gouvernait ; mais rien ne faisait prévoir les tracasseries, les vexations et les persécutions des périodes postérieures. Car il ne faut pas l'oublier, des Arabes chrétiens de Syrie avaient aidé leurs frères du désert dans leurs luttes contre Byzance. Ils avaient droit, sinon à la reconnaissance des Bédouins du Hiǧāz, du moins, à certains ménagements dont bénéficièrent leurs coreligionnaires.

Les conquérants n'usèrent pas de violence pour imposer leurs croyances aux vaincus. Les capitulations conclues entre les généraux musulmans et les diverses villes reconnaissaient aux chrétiens la liberté de conscience et la possession de la plupart de leurs églises. Les innombrables sanctuaires et couvents de Syrie et de Palestine demeurèrent debout. « Pays demeuré chrétien, la Syrie possédait des Églises éblouissantes, renommées au loin, telles la basilique de la Résurrection, celles de Lodd et d'Edesse[2]. » La croix continua à surmonter monastères et églises, un nombreux clergé à les desservir. De nouvelles églises furent même construites dans les villes fondées

(1) Ibn 'Assāker, *Tārīḫ*, ms. n. 21 de la Zāhiryat, p. 246r.
(2) Maqdisi, p. 159 ; Ǧāḥez, *Ḥayawān*, I, p. 29.

par les musulmans, ainsi à Fusṭāṭ et à Baṣra[1]. Jusque vers la fin de la période omayade, la Syrie conserva son aspect de pays chrétien ; l'immense majorité de la population des villes était chrétienne. Cependant la disparition graduelle des camps militaires de Ǧābiat, Amwās, Dābeq amena une partie des conquérants à s'établir dans les centres urbains. Ils occupèrent surtout les quartiers abandonnés par les chrétiens qui avaient préféré suivre les armées byzantines dans leur retraite[2]. Malgré cela « en Syrie, les Arabes, à commencer par les califes omayades continuaient à affectionner le séjour dans les petites cités désertiques comme Tadmor, Roṣāfa, Ḥonāsira, Ḥuwārīn. Les grandes villes : Damas, Antioche, Emèse, Jérusalem conservent leur caractère et leur population de centres chrétiens, pendant tout le premier siècle de l'hégire[3]. »

Les tribus chrétiennes du désert de Syrie, à l'exception de Tanūḫ et de Taġleb, ne montrèrent pas le même attachement que les citadins à leurs croyances religieuses. Leur christianisme était d'ailleurs si superficiel qu'un changement de religion leur paraissait bien peu de chose[4]. Il semble d'ailleurs que les conquérants, tout en laissant aux citadins, dont la majorité n'était pas de leur race, la liberté de pratiquer leur religion, essayèrent de faire du prosélytisme auprès des tribus. 'Omar voulut ainsi obliger les Taġlibites à ne plus baptiser leurs enfants[5]. La fière tribu n'accepta jamais. Ce qui faisait dire à 'Ali : « Pour moi, je sais bien ce que je ferai de cette tribu chrétienne. Puisqu'ils s'obstiennent à baptiser leurs enfants, je massacrerai tous leurs guerriers et vendrai le reste comme esclaves[6]. » Mu'āwia lui-même, peut bien avoir sollicité les Tanūḫ et les Taġleb. C'étaient des frères arabes : en les gagnant il s'attachait définitivement d'excellentes recrues pour sa cavalerie. Mais il ne se crut pas le droit d'aller plus loin et d'employer des moyens coercitifs, comme le feront les Ab-

(1) E. I., art. *Naṣāra*, p. 907 ; Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 476.
(2) Balāḏuri, *Futūḥ*, p. 123. Pour les maisons et les souqs abandonnés à Damas, cf. ibn 'Assāker, I, p. 179.
(3) Lammens, *Le Siècle des Omayades*, p. 325.
D'ailleurs la situation des convertis à l'Islam n'avait rien d'enviable. Ils devaient subir d'abord le stage humiliant de la clientèle, en qualité de *mawla*. Ils conservaient leur fortune mobiliaire ; mais les propriétés des néophytes demeuraient à leur ancienne communauté, chargée d'acquitter l'impôt à leur place. Les *mawlas* étaient censés indemnisés par les privilèges attachés à leur nouvelle situation et par le *'aṭā'* auquel ils pouvaient prétendre à certaines conditions. Cf. Von Kremer, Herrschende Ideen, pp. 461 sq ; Lammens, *Études*, pp. 427-428 et surtout Van Vloten, *op. cit.*, pp. 35-44.
(4) Cf. notre *Les Tribus Arabes Chrétiennes de Syrie avant l'Islam* (en préparation).
(5) Balāḏuri, I, p. 182.
(6) *Op. cit.*, p. 181, cité in *Le Chantre des Omiades*, p. 98.

bassides à l'égard des Tanûḫ[1]. Ainsi des fractions de Kalb, de Ġoḏām et de 'Amila embrassèrent l'Islam[2], plutôt par affinité raciale que par conviction religieuse ou par pression. « En changeant de religion, ils avaient suivi, non l'Islam, mais la grande idée arabe, celle de l'hégémonie de leur race, que ce dernier abritait maintenant de sa bannière triomphante[3]. »

Ces convertis de fraiche date conservèrent les mœurs chrétiennes. Ils constataient sans regret l'attachement de leurs parents et de leurs femmes à l'ancienne religion. Parfois même, pour leur être agreables, ils continuaient à sonner la cloche de l'église voisine, où eux-mêmes avaient été baptisés[4].

Les chrétiens vivaient sous la sauvegarde de l'Islam, moyennant un impôt, la *capitation* ou *ǵizyat*; ils payaient en outre une redevance, ou *impôt territorial*, *ḫarāǵ*. Ces redevances les établissaient dans une sorte d'infériorité en face des musulmans, maintenaient rigoureusement l'inégalité entre les Arabes et les vaincus. « Ces derniers, disait 'Omar, les musulmans les mangeront (se nourriront de leur travail), leur vie durant. Lorsque nous et eux, nous serons morts, nos fils mangeront leurs fils[5]. » C'est à ce titre probablement qu'il recommande les *ḏimmis* à la sollicitude de son successeur comme étant « le soutien de vos familles. »

Les musulmans ne manquaient pas de faire sentir parfois aux chrétiens leur situation de *ḏimmis*. Dans un moment d'emportement, Ǵarīr dit à Aḫṭal : « Dieu te confonde... tu as, dis-tu, humilié ma race ; mais comment l'aurais-tu fait, toi, issu d'un sang voué à l'opprobre, accablé sous le poids de la colère divine, assujetti à un tribut humiliant ? Homme sans mère ! Comment aurais-tu abaissé ceux au milieu desquels résident la prophétie et le califat, et dont tu n'es que le moindre des esclaves[6]. » La fierté des Taġlibites n'avait jamais accepte de payer la *ǵizyat*. Le calife 'Omar plia devant leur volonté et se contenta de doubler pour eux la taxe exigée des musulmans sous le nom de dime aumônière, *ṣadaqat*, *ou zakāt*[7].

(1) Lammens, *Études*, p. 427.

(2) Un certain nombre de Tanûḫites embrassèrent aussi l'Islam cf. Balāḏuri, pp. 144-145 ; Mas'ûdi, IV, pp. 365-366.

(3) Lammens, *Études*, p. 53.

(4) Lammens, *Études*, p. 54 avec nombreuses références.

(5) Abu Yûsuph, *Ḫarāǵ*, cité in Lammens, *La Syrie*, I, p. 60. يا كلهم المسلمون ما داموا احياء، فاذا هلكنا وهلكوا أكل أبناؤنا ابناءهم

(6) Aġāni, V, p. 69 ; VII, p. 66.

(7) Balāḏuri, pp. 75, 181. Cf. dans le même ouvrage, édit. du Caire, 1932 p. 142, les réclamations de Ǵabala ibn al Aiham.

L'établissement des musulmans dans les villes favorisa les progrès de l'islamisation. Du temps du calife Hišām, certaines villes comme Ḥoms, se trouvaient partiellement islamisées. Le séjour de Ḫāled ibn al Walīd dans la ville, rendit bientôt ses habitants assez fanatiques pour qu'ils empêchassent les chrétiens de faire sortir la croix au dehors[1]. « Cependant, dit le P. Lammens, nous ne pensons pas qu'à la fin du 1[er] siècle H., (les musulmans) aient dépassé 200.000 âmes sur environ 4 millions de Syriens. A ce chiffre on peut ajouter quelques milliers de néophytes ou *mawlas* pour avoir le total des musulmans de Syrie à cette époque[2]. »

Malgré un certain complexe d'infériorité dans lequel ils étaient constitués, les chrétiens connurent jusqu'au califat de 'Omar II une période de tranquillité et de tolérance très appréciable. A part des explosions de fanatisme local, comme à Ḥoms[3], on ne constate ni persécution systématique, ni prosélytisme favorisé par le pouvoir. Celui-ci se montre au contraire plein d'égards. L'inexpérience administrative des musulmans, les incita à rechercher le concours des chrétiens. Il fallut abandonner à ces derniers les services administratifs dont ils connaissaient le mécanisme compliqué. On continua dans les bureaux à employer la langue grecque, en usage sous les Byzantins pour la Syrie, le copte et le grec pour l'Egypte, dans les registres d'Etat et les registres locaux. En 613 on frappe encore à Damas une monnaie en bronze à l'effigie de Constant II[4]. La première année de son califat, Mu'āwia fit frapper des monnaies d'or et d'argent sans la croix, le peuple les refusa[5].

Cependant durant tout le califat omayade, le traitement et le statut des chrétiens présentèrent des contradictions et furent apparemment déterminés par la politique ou le caprice personnel. Mu'awia fut très libéral. « Dans l'année 971 des Séleucides (660 de J. C.), nous dit un anonyme syriaque, un grand nombre d'Arabes et d'émirs se réunirent à Jérusalem pour y faire élire Mu'āwia comme roi. Ce prince monta au Calvaire ; puis il se rendit à Gethsémani et au tombeau de la bienheureuse Marie, où il pria de nouveau[6]. » Un grand tremblement de terre ayant ruiné la grande église d'Edesse, connue sous le nom d'Église Ancienne, le calife la rebâtit à ses frais[7]. Il permit

(1) Michel le Syrien, II, pp. 431-432.

(2) Lammens, *La Syrie*, I, pp. 120-122.

(3) Mort de l'évêque de la ville, brûlé au dire de Théophane, *Chronographia, ad. ann. 6157*, cf. Lammens, *Études*, pp. 3 sq., Caetani, *Chronografia*, p. 511.

(4) Caetani, *op. cit.*, p. 260.

(5) *Op. cit.*, p. 453.

(6) La Syrie, I, p. 67 ; *Études*, p. 61, n. 1 ; *Motahhar Maqdisi*, édit. Huart, V, p. 235.

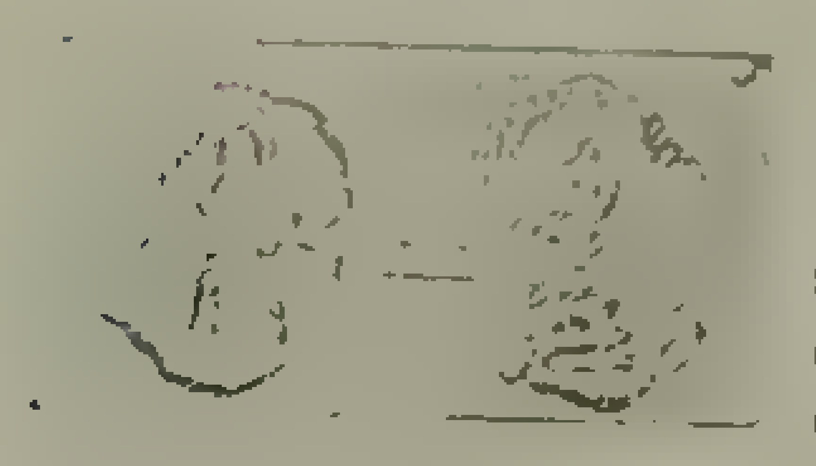
(7) *C. S. C. O., Série III, XIV*, p. 288 ; Théophane, *Chronogr. ad ann. 6182*, p. 559.



Dinār omayade surmonté d'une croix, frappé à Tibériade.



Fils arabe surmonté d'une croix, frappé à Damas.



Fils arabe de 'Abdel Malek, surmonté d'une croix.

que son fils Yazīd vécût dans la société des chrétiens. Devenu vieux, il souffrait d'insomnies et était réveillé chaque nuit par le son des cloches de la cathédrale St Jean, voisine de son palais al Ḫadrā'; il ne voulut pas les faire taire; il eut recours à une ruse. Celle-ci n'ayant pas abouti, il s'en tint là[1]. Malgré son désir de transformer la basilique théodosienne en mosquée, il n'osa pas le faire. Les mêmes scrupules ou raisons politiques arrêteront plus tard 'Abdel Malek[2].

Nous avons vu, qu'avant d'être calife, Mu'āwia, au grand scandale de 'Ali, ne craignit pas de s'appuyer sur les troupes arabo-chrétiennes dans la bataille de Ṣiffīn. Dans la gérance des affaires aussi, il ne manqua pas d'en confier des postes importants aux chrétiens, tels les Sarǧunides et ibn Oṯāl, son médecin particulier[3]. D'autres médecins chrétiens, comme abul Ḥakam[4] et son fils, al Ḥakam, jouissaient des faveurs du calife.

Fixé à Damas, au milieu d'arabes yéménites, pour la plupart anciens ressortissants des Ghassanides et chrétiens eux-mêmes, marié à une kalbite chrétienne, Mu'āwia s'allia avec ces tribus de préférence à celles du Ḥiǧaz. Cette alliance sera plus tard le palladium de la dynastie et le jour n'est pas loin où *Baḥdalya*[5] deviendra synonyme de partisans des Omayades. Les Yéménites fournissaient les plus nombreux contingents de l'armée syrienne. C'est parmi eux que le calife recrutait de préférence les équipages de sa flotte. Il savait entretenir leur zèle par des gratifications pécuniaires. Quand les chroniqueurs nous dépeignent le calife dans l'intimité, ils le montrent d'ordinaire au milieu des Yéménites. Si l'on peut se fier à leurs descriptions, il

(1) Ibn Qutaība, *'Uyūn al Aḫbār*, p. 238; cf. Lammens, *Le Siècle des Omayades*, p. 281.
(2) Balāḏurī, *Futūḥ*, p. 125.
(3) Ibn abi Uṣaibi'a, *Kitab 'Uyūn al Anbā' fi Ṭabaqāt al Aṭibbā'*, Le Caire, I, p. 116; al Ǧahšiary, p. 27
(4) *Op. cit.*, pp. 119-121.
(5) Du nom de Baḥdal, beau-père de Mu'āwia.

semblerait que l'étiquette de la cour de Damas leur accordât le premier rang, immédiatement après les princes de la famille régnante. Leur influence était grande; elle s'appuyait, outre les dispositions du calife, sur la présence de son épouse et les sympathies déclarées de Yazīd, l'héritier présomptif[1].

A l'exemple du calife, les autres membres de la famille régnante aimaient à s'entourer de chrétiens et à employer leurs services. Ainsi Marwān ibn al Ḥakam, l'énergique gouverneur de Médine, composait, vers ce temps, sa *šurṭa*, police, de 200 chrétiens arabes du port d'Aïla sur la mer Rouge[2]. Walīd ibn 'Oqba, frère utérin du calife Oṯmān, avait confié à un chrétien la surintendance des prisons de Kūfa[3]. Il avait fait céder à son ami, le poète chrétien abu Zubaïd, une maison contiguë à la grande mosquée. Ce dernier la traversait pour aller chez Walīd. Après avoir vécu dans la société du chrétien, qui l'appelait son frère[4], l'Omayade demandera à sa mort de se faire enterrer près de son ami[5]. 'Abd er Raḥmān ibn Ziād, *wāli* du Ḫorāssān, avait pour secrétaire le chrétien Estéphānos[6].

Yazīd passa sa jeunesse auprès de ses oncles maternels, chefs chrétiens de la tribu de Kalb, en compagnie de commensaux chrétiens, Aḫṭal et Manṣūr ibn Sarǧūn. Il s'affranchit ostensiblement des préceptes de la loi musulmane, à tel point qu'il fut accusé par des auteurs musulmans d'être lui-même chrétien. Il confia l'éducation de son fils à un chrétien. Au rapport de Barhebraeus, il maintint des gouverneurs chrétiens dans plusieurs provinces. Edesse en particulier fut longtemps administrée par Anastase fils d'André[7].

Le palais des califes était ouvert aux poètes chrétiens aussi bien qu'aux musulmans. A'ša Bani Taǧleb et Nābiǧat Bani Šaībān y recevaient l'accueil le plus honorable[8]. Ces poètes, il est vrai, n'osaient aborder franchement des sujets chrétiens, ni heurter de front les préjugés de leurs maîtres. Bien plus, pour gagner les bonnes grâces des souverains ou de leurs fonctionnaires, ils ne se faisaient pas faute d'accorder à leur religion des éloges déplacés. Aḫṭal fit cependant exception. Le poète dont 'Abdel Malek disait: « Chaque famille a un chantre; celui des Omayades est Aḫṭal »; ou encore: « Voici le poète

(1) Lammens, *Études*, p. 55.
(2) *Aġāni*, IV, 154.
(3) *Op. cit.*, p. 186.
(4) *Aġāni*, XI, p. 28; ibn Qutaība, pp. 168, 93.
(5) Lammens, *Études*, pp. 13-14.
(6) Al Ǧahšiāry, *Kitāb al Wuzarā'*, p. 29.
(7) *Chronicon Syriacum*, p. 118. Michel le Syrien, *Chronique*, II, p. 474.
(8) *Aġāni*, VI, pp. 152 sq.

du Commandeur des croyants, voici le plus grand poète des Arabes[1] », se permettait des libertés de langage envers le Prophète et l'Islam qui nous étonnent. Sa fameuse diatribe contre les Anṣār nous frappe par sa virulence contre les défenseurs du Prophète, ces saints de l'Islam[2]. Le poète trouva en Yazīd un avocat et un protecteur contre les Anṣār, irrités avec raison de la manière dont *le fils de la chrétienne* les avait maltraités. Aḫṭal avait la coutume de porter ostensiblement une croix d'or sur la poitrine, ce qui l'avait fait surnommer *porte-croix*[3]. Il paraissait à la cour, tête haute et fendait les rangs pressés des courtisans en étalant à leurs regards la croix suspendue à son cou. Les habitués du palais ne trouvaient rien à redire devant ce témoignage de foi ; les étrangers de passage, par contre, Médinois et Mecquois, s'en offusquaient[4]. Un événement dont nous ne connaissons pas la nature, réunit à la mosquée les gens de Kūfa. On vint avertir Aḫṭal. « Si tu veux, lui dit-on, témoigner ta reconnaissance à ʿIkrima, c'est l'occasion ou jamais. » Le poète mit sa tunique de soie et monta un superbe cheval. Arrivé à la porte de la mosquée, il mit pied à terre. Ceux qui l'avaient vu venir ne purent cacher leur dépit : un chrétien, un taġlibite en cet équipage ! Quant à ʿIkrima, dès qu'il aperçut Aḫṭal, il s'avança vers lui et le salua avec beaucoup de démonstrations d'amitié[5].

Aḫṭal se permettait même avec le calife des libertés que nul autre ne se serait permises sans s'attirer le courroux du prince. Al Aġānī sont pleins de ces récits de familiarité entre ʿAbdel Malek et le poète chrétien[6]. Après le massacre des Taġlibites par les Sulaïmites, à Bišr, Aḫṭal, qui avait échappé à la mort, courut à Damas. Il se présenta au calife, les vêtements souillés de sang et de boue et improvisa cette longue *qaṣīdat* :

Ǧaḥḥaf vient de commettre à Bišr un attentat que nous dénonçons à la vindicte divine[7].

(1) *Aġānī*, VII, pp. 172, 176. هذا شاعر امير المؤمنين، هذا اشعر العرب , ibn ʿAssāker, *Tārīḫ*, vol. XIV, ms. de la Ẓāhiryat, p. 75ᵛ.

(2) *Dīwān al Aḫṭal*, p. 314 ; *Le Chantre des Omiades*, p. 135.

(3) *Ḫizānat al Adab*, III, p. 672 ; *Dīwān Ǧarīr*, ms. de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, p. 110, *Masālek al Abṣār*, ms. du British Museum, cité in Lammens, *Le Chantre des Omiades*, pp. 175-176 ; ibn ʿAssāker, *Tārīḫ*, vol. XIV, p. 73ᵛ.

(4) Plus tard ibn Rašīq, dans son *Cours de Littérature*, ms. de la Bibliothèque Orientale, quand il arrive au nom de Aḫṭal, ne peut plus retenir les expressions de colère se pressant sous sa plume. « Le maudit chrétien, s'écrie-t-il, son talent poétique et la faveur de ʿAbdel Malek l'encouragèrent jusqu'à railler ouvertement les musulmans et leur religion. » *Le Chantre des Omiades*, p. 221.

(5) *Le Chantre des Omiades*, pp. 411-412.

(6) *Op. cit.*, pp. 400, 404.

(7) *Dīwān*, p. 10, ligne 3.

Puis dans l'égarement de la douleur, accusant de lenteur, la justice des fils de Marwān, il prononça ce vers où la menace ne prend même pas la peine de se déguiser :

Si les princes de Quraiš, dans leur puissance, ne changent pas cet état de choses, on pourra les désavouer, les quitter[1].

Dans une joute littéraire devant ʿAbdel Malek entre Ǧarīr et Aḫṭal, ce dernier ayant récité son fameux panégyrique des Omayades :

Terribles dans leur colère, tant qu'on leur résiste, ils sont les plus cléments des hommes après la victoire[2].

« Bravo, s'écria le calife, tu es notre panégyriste et notre poète. Monte sur le dos de ton advesaire. » A ces mots, Aḫṭal jeta son manteau, rebroussa sa tunique et me posa sa main sur le cou. « Prince des croyants, m'écriai-je, le chrétien infidèle ne peut pas infliger cette humiliation à un musulman. — Il a raison, Sire, s'écrièrent les assistants. » Cependant le calife restait impassible. Quand le chrétien eut mis le pied sur le cou de son adversaire, ʿAbdel Malek dit enfin : « Cela suffit », et la séance fut levée[3]. »

ʿAbdel Malek invitait bien des chrétiens à embrasser l'Islam, mais sans aucune contrainte de sa part. Et lorsque ces derniers manifestaient leur refus, il ne montrait aucun ressentiment[4]. Le calife, élevé dans les milieux étroits de Médine où il était cité parmi les plus célèbres théologiens, lorsqu'il apprit que son père était devenu Prince des croyants, ferma le Coran en s'écriant : « Désormais, il n'y a plus rien de commun entre nous[5]. » Sa bienveillance envers les chrétiens ne s'étendait pas seulement aux poètes. Il nomma Athanase d'Edesse, précepteur de son frère ʿAbdel ʿAzīz. Athanase accompagna son élève en Egypte ; il y devint l'arbitre de l'administration[6]. Le médecin particulier du calife était le nestorien Sarḫūn.

(1) *Dīwān*, p. 11, l. 4 sq.
فان لا تغيرها قريش بملكها يكن عن قريش مستماز ومزحل

(2) *Dīwān*, p. 104, l. 8.
شمس العداوة حتى يستقاد لهم واعظم الناس احلاما اذا قدروا

(3) *Dīwān Ǧarīr*, ms. de la Bibliothèque Orientale, pp. 24-25, cité in Lammens, *Le Chantre des Omiades*, pp. 205-206.

(4) *Le Chantre des Omiades*, pp. 116-117.

(5) *Op. cit.*, p. 230.

(6) Cf. *Michel le Syrien*, II, pp. 474-475 ; R. Duval, *Histoire d'Édesse*, p. 255 ; Ǧahšiāry, p. 34. ʿAbdel ʿAzīz, qui se préoccupait des élections des patriarches d'Alexandrie, avait cependant des excès de fanatisme, cf. ibn al Muqaffaʿ, *History of the Patriarchs*, P. O., t. V, p. 25. Les successeurs de ʿAbdel ʿAzīz prirent aussi de nombreuses mesures répressives contre les chrétiens, *op. cit.*, pp. 50 sq.

La faveur des chrétiens auprès des Sufianides et des premiers Marwanides trouve son explication dans plusieurs phénomènes. Et d'abord l'indifférence religieuse des uns et des autres; ensuite le besoin qu'ils ressentaient de l'aide chrétienne dans l'administration et la régence de leur vaste empire. Dès que Mu'āwia eût préféré Damas à la Mecque, un mouvement séparatiste se dessina au Ḥiǧāz contre le califat de la maison d'abu Sufiān. La souplesse et l'énergie du fondateur de la dynastie empêchèrent tout mouvement de révolte. La confédération des clans mésopotamiens et iraquiens, demeurait en majeure partie favorable à la cause de 'Ali ; seul faisait exception le clan des chrétiens de Taġleb. A la mort de Mu'āwia, Médine proclama la déchéance de Yazīd. Les Taġlibites prirent une part heureuse dans la soumission des révoltés. « Ils apparurent aux Médinois comme un poison mortel, la croix en tête sur la bannière de St Sergius[1]. »

Aḫṭal ne manqua pas de rappeler ce rôle de ses contribules dans sa fameuse poésie, *ḫaffa l qaṭīn*, adressée à 'Abdel Malek :

وقد نُصرتَ، امير المؤمنين بنا لما أتاك ببطن الغوطة الخبرُ
يعرّفونك رأس ابن الحُباب وقد اضحى وللسيف في خيشومه أثرُ
لا يسمع الصوت مستكًّا مسامعه وليس ينطق حتى ينطق الحجرُ

A Marǧ Rāheṭ, les tribus arabes chrétiennes, Tanūḫ, Ghassān, Taġleb et les Kalbites soutinrent vaillamment la cause omayade et c'est grâce à leur concours que le califat passa des mains défaillantes de Mu'āwia II, à Marwān. Les Kalbites rappelaient aux Marwanides qu'ils leur devaient le trône :

A Ġatrūn, nous vous avons frayé la voie au trône, quand vous étiez hors d'état d'y monter[2].

ou bien :

Nous vous avons cédé le trône, quand vous étiez incapables d'y monter[3].

ou bien :

A défaut d'un calife, choisi dans nos rangs, le titulaire ne l'a emporté qu'avec notre assistance[4].

---

(1) Aḫṭal, *Diwân*, p. 309.
(2) Abû Tammâm, *Ḥamāsa*, 656 ; *Naqā'd Ǧarīr*, édit. Ṣalḥāni, p. 20, ligne 8.
(3) Ibn 'Assâker, IV, *notice de Ḥassan ibn Baḥdal*.
(4) Ibn 'Assâker, *loc. cit.*, cité in Lammens, *L'Avènement des Marwanides*, pp. 70, 80.

ou bien :

Vous n'avez donc pas assisté à Marǧ Raheṭ, pour ignorer à ce point « qui en revient la gloire ?

Nos poitrines vous y servirent de bouclier; vous n'y comptiez, à part nous, ni cavaliers, ni fantassins[1].

« Pendant les guerres civiles qui remplirent une grande partie du règne de 'Abdel Malek, les Taġlibites avaient gardé à ce prince la plus constante fidélité, fidélité bien méritoire, surtout en Mésopotamie, où ils furent presque seuls à soutenir la cause des Omiades contre l'effort combiné des Arabes de Moḍar et des partisans des fils de Zobaïr[2]. »

* * *

Le régime omayade se préoccupait de l'opinion publique. Or la poésie formait alors une tribune permanente, d'une diffusion très étendue ; elle remplissait le rôle que la presse joue de nos jours. Les poètes faisaient partie intégrante de l'entourage d'un souverain arabe. Leur présence animait la cour, les réceptions, les cérémonies publiques ; cependant que les panégyriques de ces historiographes officieux du règne inspiraient aux contemporains des sentiments conformes à la politique du prince et lui gagnaient l'opinion publique[3].

Les poètes chrétiens servirent à plusieurs reprises la cause omayade, non seulement par les louanges qu'ils adressaient aux princes et qui étaient chantées dans les tribus, mais en guidant l'opinion publique dans certains cas critiques, comme le fit Nābiġat Bani Šaibān sur l'instigation de 'Abdel Malek, en vue de diriger les suffrages des Arabes vers al Walīd, fils du calife, pour qu'il soit désigné comme héritier présomptif[4].

* * *

Les relations personnelles entre musulmans et chrétiens étaient souvent amicales. Jusqu'au premiers Marwanides, et même jusqu'au califat de 'Omar II, aucun esprit de caste ne séparait les musulmans des chrétiens d'origine arabe. L'histoire a retenu le nom de nombreuses chrétiennes qui épousèrent des musulmans tout en restant libres de pratiquer leur religion. Les chrétiennes de Kalb étaient « des femmes vaillantes, recherchées par Quraîš au prix d'énormes douaires[5]. »

---

(1) Boḥturi, *Ḥamāsa*, édit. Cheikho, n° 372, v. 2-3, cité in Lammens, *L'Avènement des Marwanides*, p. 73.
(2) *Le Chantre des Omiades*, p. 237.
(3) Sur cette poésie politique, cf. Lammens, *Etudes*, pp. 252-266.
(4) Cf. F. E. Boustāny, *Le Rôle des chrétiens dans l'établissement de la dynastie omayade*, Mach., 1938, p. 89.
(5) *Naqā'd Ǧarīr*, p. 538.

Les chrétiens occupaient à Kūfa, la ville des *qorrā'*, le centre des Ši'ites, des maisons, parfois contiguës aux mosquées et utilisaient ces dernières comme chemin de passage[1]. A la mosquée de Kufa, nous surprenons Aḫṭal en personne, une croix d'or au cou, entouré de l'aristocratie de la cité et tranchant en dernier ressort les questions soumises à son arbitrage[2].

Les chrétiens continuaient à pratiquer leur religion sans être inquiétés ni par le pouvoir ni par le peuple. Les fidèles s'empressaient aux offices de nuit et c'est pour ne pas se priver des assemblées nocturnes que les chrétiens de Damas couchaient dans leurs églises[3]. Ils ne cachaient nullement leurs croyances, mais portaient ostensiblement au cou de petites croix, souvent de petits reliquaires contenant des parcelles de la Vraie Croix. Les funérailles du Bakrite Abğar ibn Ğāber, chef du clan des Bani 'Iğl, dont on disait que « la croix était le Ba'al[4] », fournirent aux chrétiens l'occasion d'une grande manifestation. Croix en tête, au milieu des chants et des nuages d'encens, le cortège funèbre du vieux chef bakrite traversa Kūfa, précédé par le clergé chrétien et suivi par l'aristocratie musulmane[5].

Les pouvoirs publics étaient parfois requis pour arbitrer des différends survenus entre les diverses communautés chrétiennes[6]. Jusqu'au début du IIe siècle de l'hégire, les scribes chrétiens s'obstinèrent à inscrire le signe de la croix au verso des dépêches officielles, comme en témoignent les papyrus bilingues d'Égypte. Les chefs musulmans de ces subalternes, au lieu de couper court à ce scandale, apposaient leur sceau à côté de la croix[7].

* * *

Dès les temps préhégiriens, les métiers manuels, l'industrie du bâtiment, celle des vêtements, des chaussures, etc, étaient méprisés chez les Arabes. Les chrétiens autochtones de Syrie les exerçaient toujours. Durant la période omayade, ils continuèrent à le faire. Le commerce, l'industrie et l'exploitation des métiers demeurèrent entre

(1) *Aġānī*, IV, pp. 182-183.
(2) Lammens, *Études*, pp. 435-436.
(3) *Vita Stephani Sabait.*, n° 61, *Acta Sanct.*, Julii, t. III, p. 528, cité in Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 331.
(4) *Aġānī*, XIII, pp. 46-47 ; Ṭabari, I, p. 3460.
(5) Ṭabari, I, p. 3460 ; Dinawari, p. 228 ; cité in lammens, *Études*, pp. 436-437.
(6) Mu'āwia est pris comme arbitre entre Jacobites et Maronites, Caetani, *Chron.*, p. 115. Le gouverneur d'Alep tranche un différend entre Maronites et Melchites de la ville, cf. Michel le Syrien, II, p. 460.
(7) Ibn Qutaïba, *'Uyūn al Aḫbār*, édit. Brockelmann, p. 352 ; cité in Lammens, *Le Siècle des Omayades*, p. 367 ; cf. aussi Balāḏuri, *Futūḥ*, édit. du Caire, p. 212.



Mosquée des Omayades

leurs mains. Ajoutez les professions libérales, monopolisées par les non-musulmans. Les chrétiens détenaient la banque. Ils étaient secrétaires, médecins des rois et des grands. Ils dirigeaient des écoles publiques que fréquentaient les petits Arabes[1]. De leur milieu sortaient les architectes, les ingénieurs, les hydrographes, pour le creusement des canaux, le service et l'aménagement des eaux. Ils dirigeaient les arsenaux, les fabriques d'armes, les chantiers de constructions maritimes. Ils continueront, même après les réformes des Marwanides, à détenir la majorité des emplois dans l'administration des finances. Cette situation privilégiée les compensait amplement de la privation des pensions officielles, réservées aux seuls conquérants.

Primitivement l'armée demeurait fermée aux chrétiens de race non arabe. L'exclusivisme n'atteignait ni les Taġleb, ni les Tanûḫ, ni les autres tribus arabes chrétiennes qui se distinguèrent à la conquête de la Perse. Les contribules de Aḫṭal marchaient au combat précédés de la croix et de la bannière de St Sergius, leur patron. Après les désastres subis en Espagne, en Anatolie, après les grandes pestes qui dépeuplèrent les cantonnements arabes, le gouvernement n'hésitera pas à combler les vides des cadres, en enrôlant des indigènes chrétiens. « C'est parmi eux que les conquérants choisissaient les équipages et les officiers: capitaines, pilotes, matelots pour manœuvrer les flottes de guerre[2]. »

***

En faisant la conquête des provinces orientales de l'Empire, l'Islam les avait trouvées divisées au point de vue religieux. Le désaccord entre chalcédoniens et monophysites persistait à l'état endémique. Le compromis, par lequel Héraclius avait pensé rapprocher les deux confessions, ne fit qu'ajouter un élément de discorde de plus; une nouvelle secte, le Monothélisme, augmenta les divisions de l'Orient chrétien[3].

Au lieu de les supprimer, l'Islam les renforça, perpétuant ainsi les hérésies dans le pays. L'ennemi contre lequel Omayades et Abbassides lutteront, durant de longs siècles, sera Constantinople. Toute confession chrétienne qui ne suivait pas Byzance dans sa foi, devenait en quelque sorte la protégée, l'alliée des musulmans. Par contre les Églises melchites, que les mêmes liens religieux unissaient à la capi-

(1) Ibn 'Assâker, III, p. 177.

(2) Lammens, *La Syrie*, I, p. 117.

(3) Sur cette partie cf. Pargoire, *L'Église Byzantine de 527 à 847*, pp. 143-250 ; Musset, *Histoire du Christianisme*, I, pp. 183-217 ; Karalevskij, art. *Antioche*, D.H.G.E., col. 589-597.

tale de l'Empire, seront mises en suspicion : les musulmans pouvaient toujours craindre que leurs sujets melchites ne prissent le parti de leurs adversaires byzantins[1].

Trois confessions religieuses se partageaient la Syrie-Palestine au VIIe-VIIIe siècles, le Chalcédonianisme, le Monophysisme et le Monothélisme.

Le Chalcédonianisme formait l'Eglise officielle de la Syrie, il était en quelque sorte son Église Établie. Son siège était Antioche, pour la Syrie, et Jérusalem, pour la Palestine. La conquête perse (611-629) l'avait fait passer au second plan, et favorisé la propagande jacobite. Les évêques syriens exilés en Égypte regagnèrent leurs sièges. Les églises et les monastères confisqués sur les jacobites leur furent restitués. A leur tour des évêques orthodoxes furent emprisonnés. « La mémoire des Chalcédonites fut anéantie depuis l'Euphrate jusqu'à l'Orient »[2]. Le triomphe d'Héraclius (630) rétablit l'Orthodoxie, mais sa politique religieuse lui porta un coup mortel.

Les titulaires d'Antioche, durant le VIIe Siècle, ne furent pas toujours d'une orthodoxie éprouvée. En 609, à la mort du patriarche Anastase II, le patriarche jacobite Athanase le Chamelier semble avoir été considéré, durant quelques années, par suite de son accord avec Héraclius, sur l'unique opération, comme le titulaire officiel du patriarcat. En 629, aurait été nommé le premier patriarche melchite monothélite, Anastase. A Anastase succéda Macédonius, monothélite comme lui, ainsi que presque la totalité de son épiscopat. Il fut condamné au concile du Latran en 649. C'est sous lui qu'eut lieu la Conquête musulmane. A partir de ce moment les patriarches d'Antioche résidèrent à Constantinople. A Macédonius succédèrent deux monothélites, Georges Ier et Macaire Ier (— mars 681). Ce dernier, obstiné dans son monothélisme, fut déposé au concile de 681 et remplacé par Théophane qui souscrivit les Actes du concile. Ses successeurs, Thomas (✝ 685) et Georges II (685-702 ?) étaient catholiques, mais ils continuèrent à résider à Constantinople. Après la mort de Georges II, le siège d'Antioche resta vacant pendant quarante ans (702-742).

St Sophrone, qui gouvernait le patriarcat de Jérusalem depuis 634 et qui, le premier, dénonça l'hérésie monothélite, traita de la reddition de la Ville Sainte avec les Arabes en 638 ; il mourut la même

(1) « Lorsque Sparam, chef politique des Aghovans, et Bakour, leur chef religieux, voulurent se rallier à la doctrine chalcédonienne, le catholicos arménien Yeghia (703-707) s'empressa de les dénoncer auprès du calife 'Abdel Malek comme travaillant en faveur des Byzantins, et cette dénonciation leur valut d'être conduits à Damas chargés de fers ». (Pargoire, *op. cit.*, p. 184)

(2) Michel le Syrien, II, pp. 379-381.

année. Après lui, l'évêque monothélite Sergius de Jaffa se fit confier l'administration du patriarcat. Devant les plaintes des orthodoxes, le pape Théodore nomma Etienne de Dora[1], topotérète du siège patriarcal; il fut remplacé dans la suite par Jean de Philadelphie (649). Au même Jean de Philadelphie, le pape St Martin avait confié la gérance du patriarcat d'Antioche. Il était aidé dans sa tâche par quatre conseillers dont Antoine de Bacatha et Théodore de Ḥesbân[2]. Jérusalem demeura ainsi sans patiarche jusqu'en 706; elle était administrée par des vicaires, en rapport avec Rome et Constantinople.

Contrairement au patriarcat d'Antioche, celui de Jérusalem avait été peu entamé par le Monophysisme. Le Monothélisme, après s'y être quelque temps développé, ne s'y acclimata pas.

L'Église jacobite formait une fraction importante de l'Église de Syrie. En 620, son patriarche Athanase avait essayé d'étendre sa juridiction sur l'élément melchite[3]; il travailla à l'accord des Églises monophysites d'Égypte et de Syrie. Il mourut en 630. Son successeur Jean, 631-649, assista à la Conquête musulmane. Le Monophysisme était répandu parmi les tribus arabes chrétiennes du désert de Syrie, Ghassanides, Kalbites, Taġlibites, etc. Toutes, comme nous l'avons signalé plus haut, reconnurent, dans les envahisseurs du Ḥiġâz, des frères de sang et de langue. Aussi les aidèrent-elles, surtout dans la consolidation de leur pouvoir. C'est pour cette raison que leur Église eut d'abord les privilèges du pouvoir établi.

Une même inimitié envers Byzance animait jacobites et musulmans. « Même en caressant leur patriarche Athanase, le basileus de Constantinople venait d'ajouter à leurs griefs. Son voyage de 628-629 et sa campagne de 634 lui avait donné lieu de tenter les suprêmes efforts pour ramener les dissidents à l'unité de son Église et ses efforts s'étaient traduits, sous l'action des subalternes maladroits ou du moins fanatiques, par de rudes vexations et des effusions de sang[4]. » Barhebraeus osait écrire plusieurs siècles après : « Le Dieu des vengeances envoya les Arabes pour nous délivrer des Romains. Nos églises ne nous furent pas rendues car chacun conserva ce qu'il possédait, mais nous fûmes du moins arrachés à la cruauté des Grecs et à leur haine envers nous[5]. »

L'Église jacobite dut à son rapprochement de l'Islam la conservation de sa hiérarchie. « Et peut-être, moins travaillés de querelles

(1) Mansi, t. X, col. 900.
(2) *Op. cit.*, col. 805-832, 832a.
(3) D. H. C. L., art. *Antioche*, col. 590-591.
(4) Pargoire, *op. cit.*, pp. 149-150.
(5) *Chronic. eccles.*, t. I, col. 276; cf. aussi *Michel le Syrien*, II, pp. 431-432.

intestines et de schismes, les monophysites syriens auraient-ils reçu, avec une reconnaissance plus large, autant de protection que leurs coreligionnaires égyptiens[1]. »

Le Monothélisme, après s'être répandu dans le patriarcat d'Antioche jusqu'à être la religion de sa haute hiérarchie, reçut un rude coup par la condamnation du concile de 681. Il connut cependant un regain de faveur sous Philippicus (711-713). Cet empereur tombé, Anastase II (713-719) rétablit l'Orthodoxie et l'Orient se retrouva catholique.

Persécutés à la fois par les jacobites et les melchites, les monothélites émigrèrent au Liban. A une époque historiquement encore inconnue, ils se donnèrent un patriarche particulier, qui porta le titre d'Antioche.

L'Église nestorienne demeurait confinée en Perse et en Mésopotamie. Elle n'eut que de rares adeptes en Syrie[2]. Nous verrons cependant Jean de Damas prendre la plume à plusieurs reprises pour réfuter ses erreurs.

La Conquête musulmane au lieu d'amener ces diverses Églises chrétiennes à faire cause commune et à s'unir contre l'étranger, accentua leur division, chacune essayant d'obtenir les faveurs des pouvoirs établis au détriment des autres. En 659 Mu'âwia est obligé de se prononcer sur un litige opposant l'évêque maronite d'une part et le patriarche jacobite Théodore et l'évêque de Qinnisrîn, Sévère Sabokht, de l'autre. Ces derniers, vaincus, furent astreints à payer chaque année 20.000 dînârs d'amende[3]. Au début du VIIIe s., monothélites et melchites en vinrent aux mains à Alep pour la possession de la cathédrale. Le gouverneur musulman de la ville fut obligé d'intervenir et d'envoyer des soldats pour faire la police au moment des offices[4].

Le patriarche jacobite Elie, (709-723), fut autorisé par Yazîd II à séjourner à Antioche. Il y construisit une église; il en bâtit une autre à Sarmada, malgré l'opposition des melchites[5].

Plus tard, Jean Damascène aura à réfuter les erreurs de ces sectes, sollicité qu'il l'était par ses anciens amis ou par des évêques melchites de Syrie. Son père dut veiller d'une façon spéciale aux intérêts

(1) Pargoire, *op. cit.*, p. 151.
(2) « La Syrie compta des antiéphésiens qui ne se rattachaient pas au catholicat nestorien d'Orient » (Pargoire, *op. cit.*, p. 182). Thomas de Marr, *The Book of Governors*, t. II, p. 110, mentionne, du temps de Héraclius, un évêque nestorien de la province de Damas qui faisait de la propagande en Perse pour le concile de Chalcédoine.
(3) R.O.C., *Chronique anonyme maronite*, publiée par Nau, 1899, t. IV, pp. 323 et 339; Nöldeke, *Z. D. M. G.*, 1875, pp. 94-95 et *supra*, p. 48, n. 6.
(4) Michel le Syrien, II, pp. 495-496.
(5) Barhebraeus, *Chronic. Syr.*, p. 115; *Muḫtaṣar ad Duwal*, p. 195.

de sa communauté, non pas certes jusqu'à s'immiscer dans ses affaires religieuses, mais pour la représenter auprès du gouvernement et soutenir ses évêques dans les difficultés administratives, dans leurs relations avec les nouveaux occupants et parfois en face d'autres communautés chrétiennes, dont la qualité de non-byzantines, encourageait à se prévaloir auprès des ennemis de Byzance. Antioche, en effet, n'était pas la seule à manquer de pasteur légitime. Damas aussi, semble avoir été privée d'évêque melchite durant la seconde moitié du VIIe s.; ou du moins les listes épiscopales que nous possédons n'en mentionnent pas de titulaires entre l'année de la Conquête et le règne de Walîd Ier[1].

A la suite de la seconde prise de la ville, les chrétiens de Damas avaient été privés de la plupart de leurs églises. Quinze leur furent conservées. Celles situées en dehors des remparts, n'étant pas comprises dans les traités de Ḫâled, furent confisquées. Or une population rurale, entièrement chrétienne, continuait à vivre autour de la ville. Par ailleurs, suivant les affirmations des historiens de Damas, une localité du nom de Paradisos se trouvait à quelque distance au nord de la cité. Elle était reconnue pour ses villas et ses jardins et servait de rendez-vous à l'aristocratie chrétienne. Son église dut subir le même sort que les autres. Sarǧûn, usant de son influence auprès de ses maîtres, fit construire un sanctuaire en dehors de Bâb al Farâdîs, la porte qui donnait accès à la localité. Nous en avons le témoignage d'ibn 'Assâker[2]. C'est peut-être aussi grâce à son influence que Mu'âwia II remit un tiers de l'impôt à tous les *dimmis* chrétiens, juifs et samaritains[3]. Dès la première année de son califat, 'Abdel Malek tenta de persuader les chrétiens de Damas de lui céder la basilique de St Jean pour en faire une mosquée. Les chrétiens objectèrent les clauses de la capitulation signée par Ḫaled ibn al Walîd et firent prévaloir leurs droits sur la basilique — elle était du nombre des 15 dont la possession leur avait été reconnue. — Le calife n'insista pas[4]. Nous croyons qu'ibn Manṣûr ne fut pas étranger à cette clémence.

Dans une autre occasion, lorsque 'Abdel Malek voulut en 693, enlever les colonnes de la basilique de Gethsémani pour les faire servir à la construction de la mosquée de la Mecque, Sarǧûn, de concert avec un autre chrétien influent, le patrice Claisus, obtint que le

(1) C. Charon, *Liste épiscopale de Damas*, Mach. 1909, p. 914.
(2) *Târiḫ*, VII, ms. n. 6,3371 de la Zâhiryat, p. 38r.
(3) Nöldeke, *Zur Geschichte der Omaijaden*, Z. D. M. G., 1901, t. LV, p. 685.
(4) Eutychius, II, p. 39; ibn al 'Amîd, p. 58; Lebeau, *Histoire de l'Empire Byzantin*, XI, pp. 458-459; Wellhausen, *Arab. Reich.*, 134-135; Caetani, *Chronografia*, IV, p. 773.

calife renonçât à son projet, moyennant l'envoi d'autres colonnes par l'empereur Justinien II[1].

Une autre fois, 'Abdel Malek étant venu dans l'Iraq pour étouffer la révolte de Moṣ'ab, le catholicos nestorien Ananyesus vint lui présenter les félicitations d'usage. Le prince lui demanda brusquement ce qu'il pensait de l'Islam. Peu accoutumé à déguiser sa pensée, le prélat répondit: « C'est un état politique fondé par le glaive, et non une religion confirmée par des miracles, comme la religion chrétienne et celle de Moïse. Le calife, indigné, commanda qu'on lui coupât la langue, et l'ordre aurait été exécuté, sans l'intervention de quelques personnages influents à la Cour[2]. Barhebraeus ne les nomme pas. Peut-être Sarǧûn, ou Aḫṭal qui accompagnait le prince en cette expédition, n'ont pas dû manquer cette occasion pour employer leur crédit.

* * *

Michel le Syrien accuse Sarǧûn de s'être immiscé dans les luttes qui mettaient aux prises melchites et jacobites et d'avoir obligé des monophysites à embrasser la foi de Chalcédoine: « Sergius, fils de Manṣûr, opprimait beaucoup les fidèles qui étaient à Damas et à Émèse, et non seulement leur fit effacer du *Trisagion*, l'expression ὁ σταυρωθείς, mais entraina aussi plusieurs des nôtres à son hérésie[3]».

L'accusation peut n'être pas fausse. Cela nous montre le zèle qui animait ibn Manṣûr et l'amour qu'il avait pour la Ste Église. Cet amour et ce zèle qu'il communiquera à son fils Jean.

(1) Théophane, *ad ann. 6182*, p.569; Lebeau, *op. cit.*, p. 17; Caetani, *op. cit.*, p. 881 avec références aux sources.
(2) Barhebraeus, *Chronicon ecclés.*, II, pp. 136 et 140, cité in Lammens, *Le Chantre des Omiades*, p. 240.
(3) *Chronique*, II, p. 492.



Jean Damascène et Cosmas le Melode.
(d'après le Ménologe de Basile, *Vat. Graec. 1613, XIe siècle*)

LE MILIEU FAMILIAL

Sarğūn était l'un de ces hommes dont la haute position sociale ne fait pas oublier ses devoirs envers Dieu et envers ses concitoyens. Théophane le qualifie d'*«homme très chrétien*, ἀνὴρ χριστιανικώτατος[1].» Mihāil le moine rapporte « qu'il se conduisait suivant les principes d'une vertu droite et d'une religion louable, craignant Dieu, accomplissant ses commandements, plein de sagesse»[2]. Les autres sources hagiographiques ne tarissent pas d'éloges sur la vie privée et sur l'éducation chrétienne qu'il donna à ses enfants. Mihāil le représente aussi, plein de charité pour les captifs chrétiens, pris par les musulmans durant leurs expéditions incessantes contre l'Empire byzantin[3]. Suivant Théophane, il avait un frère nommé Théodore[4].

Sa vie se passait entre la Cour et la maison familiale. Car il était marié. Nous ignorons le nom de sa femme. Dieu bénit son mariage. Il eut au moins deux enfants, Jean et un autre dont nous ne connaissons pas le nom. Des historiens musulmans appellent le premier Manṣūr[5]. Il serait ainsi l'aîné. Il est de coutume en Orient de donner à ce dernier le nom du grand'père.

---

(1) *Chronog. ad ann. 6182*, p. 559.

(2) *Biographie*, p. 12; cf. *Vita*, P. G., t. XCIV, col. 435-439.

(3) *Op. cit.*, pp. 12 sq.

(4) *Chronogr. ad ann. 6226*, p. 632. L'annaliste spécifie que ce Théodore était le fils de Manṣūr : «'Ἐξωρίσθη Θεόδωρος ὁ τοῦ Μανσούρ ». Mais comme il le fait exiler en 726, il faut supposer que Théodore était arrivé à une vieillesse avancée ; à moins de reconnaître que l'historien n'ait employé par simplification le nom du grand'père au lieu du nom de famille et de voir dans ce Théodore le frère de Jean et le père d'Etienne le Sabaïte.

(5) Maqrīzi, *al Ḫuṭaṭ*, I, p. 159. Ce nom lui est reconnu par le *Cod. vat. lat.* 313 (XIIIe s.). et les auteurs byzantins, comme Suidas (*P. G.*, t. XCIV, col. 508), Georges Hamartolos (*Chronicon, lib. IV*, P. G., t. CX, col. 927, 912), Nicéphore (*Breviarium*, édit. Bonn, 74). Cf. aussi *Vie de St Étienne le Jeune*, P. G., t. XCV, col. 506.

D'autres auteurs, comme Cedrenus, édit. Bonn, I, p. 799, Anastase le Bibliothécaire (*P. G.*, t. XCIV, col. 507) et Théophane lui-même, (*Chron. ad ann. 6221*, p. 629) font du Damascène *le fils de Manṣūr*. Confusion due à une simplification fréquente chez les historiens. D'autant plus que les mêmes Théophane (*ad ann. 6234*, p. 613 et *ad. ann. 6182*, p. 559), et Anastase (*loc. cit.*,) précisent ailleurs que Manṣur était le nom du grand'père du Saint.

C'est sans doute ce frère de Jean — à moins d'admettre, ce qui n'est pas impossible, qu'il en avait d'autres — qui est le père d'Étienne le Sabaïte[1], qui suivra son oncle à St Sabas. Jean avait encore un autre neveu, Grégoire; il sera lui aussi moine à St Sabas et comme son oncle, mélode. Selon le témoignage d'Eutychius, la famille des Manṣūr ne s'éteignit pas avec ces religieux. Elle fournit au IXe s. deux patriarches de Jérusalem; l'un, Sergius (842-858) qui conseva le nom cher à la famille et l'autre, Elie III (879-907?)[2]. Ibn 'Assâker semble affirmer que de son temps, XIIe s., il existait encore à Damas des membres de la famille[3]. Pour que cet historien en fasse mention, il faut croire qu'ils étaient d'une certaine notoriété parmi leurs concitoyens.

* * *

Jean naquit à Damas. Tous les documents hagiograhiques, confirmés par le témoignage du VIIe concile œcuménique, concordent à ce sujet. Cette naissance lui valut le double surnom de Damascène et de Chrysorrhoas[1], allusion à sa patrie d'origine et à la rivière qui arrose sa ville natale, non moins qu'aux trésors spirituels dont ses œuvres sont remplies.

A quelle date naquit-il? Les anciennes biographies laissent ce point dans l'ombre. Les auteurs modernes essaient par des calculs divers et au moyen d'hypothèses de réparer ce grave oubli. Ils fixent l'année de sa naissance entre 670 et 680. Nous estimons que cette date doive être reculée jusqu'en 655,660. Il est établi que Jean fut le commensal et le compagnon de l'héritier de Mu'awia Ier, Yazīd, et du poète Ahṭal. Attribuer ce rôle à Sarğūn, son père, ce serait mêler un vieillard de 70 ans aux parties fines du jeune prince. D'autant plus que l'auteur d'*al Aġani*, nomme bien ibn Sarğūn[5] et non Sarğūn ou ibn Manṣūr.

Yazīd naquit entre 642-647[6]; de même Ahṭal vit le jour vers 640. Au moment où le prince tenait sa cour à Ḥawwarīn, il était âgé de

(1) Cf. *infra*.
(2) *Annales*, II, p. 61; 69. Lequien, *Oriens Christianus*, t. III, pp. 366-369, 460-463.
(3) *Tārīḫ*, VII, ms. n. 6 3371 de la Zāhiryat, p. 38v et ms. n. 21, p. 28r.
(4) Théophane est le premier à avoir donné ce surnom à notre saint. Il fut suivi par toutes les sources hagiographiques et par les historiens byzantins. Il en donne lui-même la raison: Ὁ καλῶς ἐπικληθεὶς Χρυσοῤῥόας, διὰ τὴν ἐπανθοῦσαν αὐτῷ ἔν τε λόγῳ καὶ βίῳ χρυσαυγῆ χάριν. *Chronogr.*, *ad ann* 6221, p. 629.
(5) VIII, p. 290.
(6) Lammens, *Études*, p. 325 avec références en note. Caetani, *Chronogr.* p. 282, assigne 641. Quant à Ahṭal, on ignore la date de sa naissance; mais elle n'est pas antérieure à l'an 640, cf. Lammens, Un poète royal à la Cour des Omayades de Damas, in *Le Siècle des Omayades*, p. 213.

25 à 30 ans. Une fois calife il ne pouvait plus se permettre les mêmes licences; d'ailleurs il eut un règne très court. Si l'on assigne 675 ou 670 à la naissance de Jean, ce dernier avait 10 ans tout au plus, au moment où Yazīd, dans la force de l'âge accédait au califat. Il est inconcevable de donner à un prince de cet âge, un commensal encore enfant. Jean devait être un adolescent. Il serait né ainsi vers 655.

Le nom de Jean, Yūḥanna, quoique d'origine grecque et essentiellement chrétien, n'est pas étranger à la littérature et à l'onomastique arabes, même pendant la *Ğāhilyat*. Nous le trouvons sous la forme Yaḥna يحنا, Yaḥannat يحنة, Yūḥannat يوحنة, Ḥannat حنة. Le prince-évêque d'Aīla auquel Mahomet aurait demandé de faire sa soumission s'appelait Yuḥannat ibn Ru'bat يوحنة بن روبة[1]. Le père du *ṣaḥābi* 'Amrou s'appelait aussi Ḥannat حنة[2]. Jean serait-il le nom de religion du Damascène? Pas nécessairement. Il pouvait porter deux noms, l'un grec et l'autre arabe. Il n'est pas rare de trouver en Orient des personnes portant un double nom. De nos jours encore de nombreuses familles donnent à leurs enfants un nom européen et un nom arabe. Barhebraeus appelle notre saint Qūrīni ibn Manṣūr[3]; des écrivains coptes, Yanah ibn Manṣūr[4] et Abul Farağ al Aṣfahāni, ibn Sarğūn[5].

Tout nous manque pour la description du milieu familial dans lequel se passa la première enfance du Damascène. Et pourtant nous aurions été heureux de savoir quelques détails sur la vie intime de la famille des Sarğūn. Notre seul guide sont les sources hagiographiques, dont le témoignage, malheureusement, n'est pas toujours d'une véracité fondée.

La première enfance de Jean dut se passer heureuse et tranquille. Rien ne lui manquait, semble-t-il: noblesse d'origine, richesse, honneur, milieu familial. Les qualités de cœur et d'esprit que révèlent les écrits de Jean durent percer dès son plus jeune âge. Aussi son père lui donna-t-il une éducation fort soignée, en rapport avec sa fortune et sa position.

Nous sommes mal renseignés sur les écoles chrétiennes de Damas à l'époque omayade. Il en existait certainement, comme à Edesse, Nisibe, Ḥīra et Ğundisappur. Les langues de l'enseignement étaient le

(1) Ibn Sa'd, *Kitāb al Wufūd*, éd. Wellhausen, IV, 27; Mas'ūdi, *Kitāb al Tanbīh wal Išrāf*, éd. Leyde, p. 273; Ṭabari, éd. Leipzig. 1879-1901, p. 2374.
(2) Az Zubaīdi, *Tāğ al 'Arūs*, éd. du Caire, 1307, IX, p. 185.
(3) *Le Livre des Éthiques*, *Dissert*. I, part. V, chap. 4.
(4) Graf, *Geschichte der Christ. Arab. Literatur*, I, pp. 377, 378.
(5) *Aġāni*, t. VIII, p. 290.

grec et le syriaque[1]. L'un des évêques qui travailla le plus à l'extension des écoles sous les Omayades fut le catholicos nestorien Phétion. «Il en aurait fondé une dans son siège épiscopal, les autres évêques l'imitèrent en établissant des écoles et des églises[2].» Malgré l'existence des écoles, les familles riches confiaient de préférence leurs enfants à des précepteurs. Au témoignage de Miḫaïl le moine et des autres biographes qui en sont tributaires, Sarǧūn aurait choisi pour précepteur à son fils, un captif chrétien, originaire de Sicile, nommé Cosmas. Ce dernier aurait appris en peu de temps à son brillant élève tout le cycle des connaissances d'alors.

Cosmas était un adulte, très versé dans les sciences. Il arriva à Damas avec un groupe d'esclaves destinés à être vendus ; ils avaient été faits prisonniers par des corsaires. On coupait la tête à quiconque ne pouvait être acheté. Les chrétiens condamnés au supplice, venaient se jeter, avant de marcher à la mort, aux pieds de Cosmas, le moine calabrais, philosophe. Ils le suppliaient d'implorer pour eux la miséricorde divine afin qu'ils obtiennent la patience dans les épreuves et le pardon à la mort. Les corsaires, émerveillés de ces témoignages de respect, s'approchèrent de Cosmas et lui demandèrent s'il n'était pas le patriarche des chrétiens. Il leur répondit qu'il n'était ni patriarche, ni supérieur, mais un pauvre moine, philosophe. En leur parlant ainsi, ses yeux versèrent d'abondantes larmes. Le père de Jean, qui était venu là sans doute pour racheter, suivant sa généreuse habitude, quelques-uns de ces infortunés, fut témoin de cette scène. Il s'approcha du captif et lui demanda la cause de ses larmes : «Homme de Dieu, s'écria-t-il, pourquoi pleurez-vous ? regrettez-vous cette misérable vie ? Votre habit ne m'apprend-il pas que vous êtes déjà mort au monde ? — Je ne pleure pas la vie de la terre, ses misères, ses vicissitudes et ses tristesses, mais je déplore les connaissances que j'ai apprises dès mon âge le plus tendre et pour lesquelles je me suis fatigué toute ma vie. J'espérais quelque repos de ces longues études ; j'envisageais surtout de pouvoir les enseigner à quelqu'un qui pourrait bénir ma mémoire après ma mort. — A quel degré êtes-vous arrivé dans les sciences, lui demanda ibn Manṣūr ? — Je les ai toutes apprises et retenues ; aucune n'a pour moi un secret. Lorsque Sarǧūn entendit cela, il alla trouver le calife et lui demanda de remettre entre ses mains le sort du moine captif. Le calife accéda à sa demande. Sarǧūn amena le calife dans son palais, le consola et lui dit : «Désormais vous êtes libre, vous n'êtes nullement mon esclave. Ma maison est la vôtre ; je partage avec vous ma fortune et mes possessions. Ma vie sera la vôtre, mes joies seront vos joies, vos tristesses seront les miennes. Je vous demande seulement d'enseigner à mon fils Jean et à son frère adoptif, orphelin de père et de mère, Cosmas de Jérusalem, les sciences que vous possédez. — Je suis à vos ordres, répondit Cosmas[1] ».

(1) L. Cheikho, *Le Christianisme et la Littérature arabe*, 2e partie, p. 389.
(2) Mārī ibn Suleimān, *Aḫbār Faṭārikat al Mašreq*, édit. Rome, 1899, p. 66.

Des auteurs[2] ont nié la réalité de ce récit, à tort, nous semble-t-il. Que quelques détails, une certaine mise en scène puissent avoir été controuvés, cela est possible. Mais il n'est pas moins vrai que le fond est authentique. Un moine sicilien ayant une certaine culture pouvait bien être emmené en captivité à Damas et acheté par Sarǧūn. Il se serait chargé de l'éducation de son fils. Théophane ne manque pas de signaler pour l'année 6155 (655) les attaques des Arabes contre la Sicile ; il affirme même que de nombreux captifs de l'île s'établirent à Damas[3]. En 669, une flotte arabe attaqua Syracuse et la pilla[4]. Ne trouvons-nous pas des traces de toutes les connaissances énumérées par Cosmas, dans les œuvres du Damascène ? L'objection faite par le P. Jugie, c'est-à-dire, l'ignorance presque totale de Jean des œuvres des Pères Latins, porte à faux. Cosmas pouvait les ignorer, l'Italie du sud ayant eu toujours une prédilection pour la culture hellénique ; et puis en Orient, soit à Damas, soit à St Sabas ou à Jérusalem, les bibliothèques pouvaient ne pas posséder des manuscrits des œuvres patristiques latines.

Jean reçut son éducation avec son frère adoptif, nommé encore Cosmas. Quoiqu'originaire de Jérusalem, cet enfant, orphelin de bonne heure avait été recueilli par Sarǧūn et partageait la vie de Jean. Cette vie et cette éducation communes expliquent les relations qu'eurent plus tard les deux saints, même après l'élévation de Cosmas au siège de Majuma.

Jean reçut une éducation soignée. Il étudia d'une façon particulière les philosophes grecs[5]. Il les citera très souvent dans ses ouvrages et en tirera le meilleur parti pour l'élucidation des dogmes chrétiens. C. Chevalier a dressé dans son ouvrage *La Mariologie de St Jean Damascène*, la liste des auteurs le plus souvent cités par le St Docteur ; on y remarque que les philosophes grecs n'ont pas la moindre part[6].

(1) *Biographie*, pp. 13-14 ; *Vita*, col. 439-446.
(2) *E. O.*, 1924, p. 140.
(3) Théophane, *ad annum 6155*.
(4) *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 346 ; Amari, *Storia dei Musulmani in Sicilia*, t. I, p. 84.
(5) *Biographie*, p. 14. «فحلّما منه في مدة يسيرة العلوم كلها وتناهيا فيها اعني علم النحو والفلسفة والتنجيم والهندسة ولم يتركا كتابا منها إلا وتعلّما فيه ودرساه حفظاً، وتأدبا بجميع الدور الكلي المنسوب الى اليونانية».
(6) *Orientalia Christiana Periodica*, n. 109, Rome, 1936, pp. 40-43.

La langue grecque demeurait la langue de l'administration et de l'aristocratie chrétienne; elle gardait son importance et les fils de famille continuaient à en faire l'apprentissage.

Malgré l'affirmation de Mīḫāīl soutenant que Jean « approfondit l'étude de l'Ecriture-Sainte », nous ne croyons pas que le fils de Sarǧūn en ait fait son étude préférée. Rien, en effet, ne le prédisposait à la vie sacerdotale et encore moins à celle de reclus dans un monastère. Son père le destinait à remplir les mêmes charges que la famille exerçait depuis de longues années.

Sarǧūn se rendait bien compte que les Musulmans n'accepteraient pas d'être plus longtemps en état d'infériorité intellectuelle, et que tôt ou tard, ils imposeraient leur langue dans les services administratifs. Les prévisions du ministre des Finances n'avaient pas tardé d'ailleurs à se réaliser et il en fut la première victime. Aussi dut-il ajouter au programme d'études des fils de famille à culture hellénistique, celui en usage dans l'aristocratie musulmane de l'époque.

* * *

Suivant al Maqrīzī, l'Islam ne connut pas d'école avant le IVe s. de l'hégire[1]. Les fils d'Omaya, les plus cultivés des Arabes, faisaient de la formation intellectuelle, l'objet de leurs préoccupations[2]. Ce souci les hantait avant le contact avec les populations chrétiennes de culture raffinée de l'Empire Byzantin. Leur établissement en Syrie leur enleva cette préoccupation. Les premiers musulmans copièrent les tributaires en matière d'éducation et se mirent à leur école. Des précepteurs, choisis de préférence parmi les chrétiens, veillaient à l'éducation des enfants et leur distribuaient ce que des *dimmis* pouvaient savoir[3]. Le reste était octroyé par des *rāwiat* ou des *nassāb*. Les noms de plusieurs précepteurs de princes omayades nous ont été transmis par les

(1) *Ḫuṭaṭ*, II, p. 363. L'auteur entend par là de grandes écoles. Des petites existaient sous les Omayades. Nous en avons l'attestation d'*al 'Iqd al Farīd*, V, p. 187. *Cf.* aussi Aḥmad Amīn, *Faǧr al Islām*, pp. 165-166, 168.

(2) Le calife Abdel Malek avait l'habitude de dire : « Le savoir est un capital pour les pauvres, un ornement pour les riches » (*'Iqd*, I, p. 271). On disait couramment : « Vous ne verrez jamais un Marwanide négliger de donner un précepteur à ses enfants » (*Aġānī*, I, 132 ; *'Iqd*, II, 316).

(3) Les listes des maîtres d'école, au premier siècle de l'hégire, sont formées presqu'exclusivement de noms de *mawlas* et de *dimmis*, cf. Baihaqi, 621-622 ; Kremer, *Culturgeschichte*, II, 132, 134 ; ibn Rusteh, 216 ; Ǧāḥez, *Bayān*, I, 101 ; ibn Qutaïba, *Ma'āref*, 185, cités in Lammens, *Études*, p. 361.

historiens[1]. Nous voyons souvent les califes assister en personne aux leçons du précepteur de leurs enfants; ils se gardaient d'intervenir, même si le maître avait trop vigoureusement fustigé son élève[2]. Ils prenaient parfois la peine de lui envoyer la matière, d'ordinaire des vers, destinée à fournir le canevas des leçons. Sous Walīd Ier, le cycle des sept arts libéraux figurait au programme d'une éducation princière. La poésie occupait la première place, les œuvres de prose étant absentes. On la considérait comme l'école des sentiments nobles et élevés. Déjà certains recueils poétiques, des *dīwāns*, avaient été fixés par écrit. Ils formaient l'exception. Leur transmission régulière se faisait par l'intermédiaire des *rāwiat*[3]. Ziād ibn Abīhi, tout en faisant soigner l'éducation de ses enfants, en avait exclu l'enseignement de la poésie. Cela lui valut le blâme de Mu'āwia: c'était à son avis leur fermer une source de délicates émotions et de sentiments généreux[4]. « Les califes omayades recommandaient aux précepteurs de leurs enfants d'insister sur les proverbes, sur les élégies provoquant à l'imitation des ancêtres, sur les sentences morales, fréquentes chez certains représentants du Parnasse arabe; de négliger au contraire la satire, les genres érotique et bachique, le *tašbīb* et les *ḫamriyāt*[5] ».

Le Coran et peut-être, le *tafsīr*, entraient dans le programme d'une éducation princière. Venait ensuite l'histoire. Cette dernière se réduisait alors à des notions sur les *Ayām* ou guerres, aux *ansāb* ou généalogies des familles et des tribus. Les deux grands généalogistes, 'Ubaīd ibn Šaryat et Daġfal auraient enseigné à Yazīd les principes de la science des *ansāb*[6]. Un autre généalogiste, Ḥammād ar Rāwia, fréquentait la cour des Omayades et recevait leurs faveurs[7].

A ces études, supposant la connaissance de l'écriture et de la lecture, ajoutons les exercices physiques, destinés à faire du prince un cavalier accompli.

Jusqu'aux premiers Marwanides, aucun esprit de caste ne séparait les musulmans des chrétiens d'origine arabe. L'histoire a retenu

(1) Lammens, *Études*, p. 358, note 5.

(2) *Op. cit.*, p. 332 et nombreuses références ; *l'Enseignement sous les Omayades* par le P. F. Taoutel, *Mach.*, 1928, t. XXVI, p. 759.

(3) Sur la corporation des *Rāwiat*, cf. Lammens, *Le Siècle des Omayades*, pp. 263-264 ; *Le Chantre des Omiades*, pp. 429-432.

(4) *'Iqd*, III, p. 121 ; ibn 'Assāker, X, *notice de 'Ubaīdallah ibn Ziād*, pp. 328-335 du ms. n. 9 de la Zāhiryat.

(5) Lammens, *Études*, p. 336.

(6) *Op. cit.*, p. 355.

(7) *Aġānī*, V, p. 161. Sur la science des ansāb chez les Omayades, cf. K. W. Zettersteen, *Ṭurfat al Aṣḥāb fi Ma'rifat al Ansāb*, Damas, 1949, pp. 6 sq.

le nom de nombreuses chrétiennes qui acceptèrent d'épouser des musulmans tout en restant libres de pratiquer leur religion[1]. Au témoignage de Jacques d'Edesse[2], de nombreux ecclésiastiques remplissaient fréquemment la fonction de précepteur dans les familles princières musulmanes. Yazīd lui-même, dit-on, confia l'éducation de son fils Ḫâled, à Marianos, moine chrétien[3]. ʿAbdel Malek fera appel à Athanase d'Édesse dans le même but.

Le penchant que Muʿāwia manifestait pour les chrétiens et les fréquentations chrétiennes de son fils nous font croire que l'éducation du prince héritier et celle du fils du ministre des Finances a été commune en quelques points. Yazīd aurait ainsi profité de l'enseignement des maîtres chargés de former le Damascène ; c'est auprès d'eux qu'il aurait acquis les éléments d'une éducation scientifique qui lui vaudra dans la tradition la qualification de *muhandes*, ingénieur[4]. Jean, qui n'était pas insensible au charme de la poésie, aurait vibré au contact des troubadours du désert et en aurait gardé des traces dans certaines de ses œuvres, surtout dans ses hymnes et ses canons. C'est à cette éducation qu'il faut attribuer la connaissance du Coran et de la religion musulmane dont fera preuve le Damascène dans sa polémique contre l'Islam.

Élevés à la même école, Yazīd et Jean s'attachèrent l'un à l'autre. Une fois délivrés de la contrainte du précepteur, ils se livraient, soit dans la ville des Sarǧūn à Bustān al Quṭṭ, soit dans l'un des lieux de rendez-vous chers à Yazīd, les ravissants villages de la Damascène, Daïr Murrān, Ǧilliq, Māṭirūn, soit à Baït Rās, soit surtout dans la *bādiat* à des parties fines dont les annalistes musulmans nous ont conservé le souvenir.

Les sources hagiographiques passent sous silence les années de l'adolescence du Damascène. Rien ne laisse entrevoir une vie quelque peu dissipée. Des sources musulmanes par contre ne manquent pas de détails intéressants qui heurteront les idées préconçues que nous nous sommes faites de l'adolescence de notre saint. Une fausse

(1) Le lecteur trouvera des détails très intéressants sur la vie des femmes chrétiennes mariées à des musulmans in al Ḫizānat aš Šarqyat, II, 1937, *La mère grecque de l'émir Ḫâled al Qasri et les autres mères chrétiennes des chérifs de l'Islam*, par H. Zayat, pp. 95-103. Cf. aussi Lammens, *Études*, pp. 298-299.

(2) *Les Canons et les Résolutions canoniques de Jacques de Tella*, Paris, 1906, pp. 61, 58, cité in Lammens, *Études*, p. 358.

(3) De Boor, *The history of philosophy in Islam*, p. 17 ; Cl. Huart, *Littérature arabe*, Paris, 1902, p. 61, d'après Lammens, *Études*, pp. 359 et 13.

(4) Nous voyons des musulmans fréquenter les écoles chrétiennes de la capitale et discuter avec les maîtres (ibn ʿAssāker, III, 177).

hagiologie nous a habitués à voir dans le Damascène un être né dans la sainteté, pétri de grâces et de vertus dès sa plus tendre enfance. Elle nous fait oublier qu'il était homme, qu'il en avait les défauts. Elle ne nous montre en lui que le moine austère, le tendre mélode, le farouche ennemi des Iconoclastes et le confesseur de la foi. Elle oublie de nous dire, qu'avant d'être cela, Jean, élevé dans le luxe et la vie facile des riches damascènes, a été pour quelque temps, un habitué de la cour des Omayades, un ami et le commensal de Yazīd, le plus frivole des Sufianides. Ne trouvons-nous pas des traces de cette vie dissipée dans ce passage du *Ier Discours des Images*, dans lequel Jean commence par dire qu'il lui conviendrait mieux de se taire et d'offrir à Dieu pénitence pour ses péchés passés[1] ?

La vie à la cour des premiers califes omayades n'avait rien du protocole et du faste que nous retrouverons plus tard dans celle de Baġdād. Simple de goût et de manières, Muʿāwia n'en commença pas moins cette vie heureuse et facile, qui s'enrichit et s'affirma de règne en règne et dont le souvenir est resté comme un songe délicieux, comme un parfum rare d'élégance et d'art, flottant autour du nom des Omayades. Assis dans son palais d'al Ḫadrâʾ[2], royale résidence, pleine de soleil et de lumière, embaumée du parfum le plus enivrant des fleurs, entouré d'une riante ceinture de grands arbres où chantent le vent du désert et les fraîches brises de l'Hermon, le calife était à la disposition de ses sujets. Il écoutait complaisamment leurs doléances et jugeait leurs différends. C'est ainsi que nous le voyons un jour requis pour un arbitrage entre chrétiens et juifs ; une autre fois ce sont les jacobites et les maronites en désaccord pour un point doctrinal qui viennent à son tribunal.

Un témoignage peu suspect de partialité, celui d'al Masʿūdi[3], décrit une journée du calife. « Dès qu'il avait récité la prière de l'aurore, il recevait son rapporteur et écoutait la lecture des rapports ; puis on lui présentait son Coran et il en lisait une section. Ensuite il s'occupait d'affaires, disait une prière de quatre *rakʿat* (génuflexions) et entrait dans la salle de réception. Là, il recevait ses plus intimes favoris, puis ses ministres et causait avec eux, jusqu'à ce que le soleil fût un peu élevé sur l'horizon. On lui apportait alors son premier déjeuner, qui se composait d'un reste du dîner de la veille, d'un agneau froid, d'un poulet ou de quelques mets de ce genre. Suivait une longue causerie après laquelle il prenait un peu de repos. Il ressortait en chaise à porteurs

(1) Καὶ Θεῷ τὴν τῶν ἡμαρτημένων ἡμῖν προσάγειν ἐξομολόγησιν, *P. G.*, t. XCIV, col. 1332 A.

(2) Sur l'emplacement de ce palais, occupé actuellement par *Sûq aṣ Ṣâġat*, cf. Von Kremer, *Culturgeschichte*, I, pp. 128, 135.

(3) *Prairies*, V, pp. 74-77.

et se rendait à la mosquée ; et là, assis dans sa chaise, le dos tourné à la *maqṣūrat* et entouré de ses gardes, il écoutait les requêtes du peuple. Rentré chez lui, il recevait les grands, puis prenait son déjeuner principal, pendant lequel son secrétaire lisait les lettres ou écrivait sous sa dictée ». La journée continuait ainsi, toutes ses heures aussi bien remplies ; aucune prière n'était oubliée. Le soir, les vizirs travaillaient avec lui, pendant les premières heures de la nuit. Un tiers de la nuit était consacré à la lecture des histoires des Arabes, de celle des peuples et des rois étrangers, de leur politique[1].

Cette vie officielle ne devait pas plaire au jeune héritier du califat. Sa riche nature, supérieurement douée, son amour pour la poésie, la musique, la chasse, les plaisirs enfin, se trouvaient à l'étroit, ne pouvaient être satisfaits dans le palais d'al Ḫaḍrā', où son père exerçait une surveillance rigoureuse. « Jamais Mu'āwia n'autorisa son fils à introduire des musiciens au palais. Quand sur ce point Yazīd arriva à tromper la vigilance de son père, en profitant des ombres de la nuit ou de la complaisance d'amis, ce dernier lui faisait savoir qu'il était au courant »[2]. Ne lui arriva-t-il pas un jour de donner le fouet à son fils pour l'avoir surpris buvant du vin[3] ?

En dehors de ces compagnons d'occasion, poètes et musiciens, comme 'Abdallah ibn Ǧa'far, ibn Arṭaa, Faḍāla ibn Šarīk, 'Abdallah ibn Zabīr, Qaīs ibn Ḍuraiḥ le chantre de l'amour malheureux chez les Arabes, Ǧarīr lui-même[4], le poète chrétien abu Zubaīd, Yazīd avait deux courtisans habituels, le poète Aḫṭal et Jean Damascène. « Parmi les califes, nous rapporte abul Faraǧ al Aṣfahāni, le premier à autoriser les divertissements fut Yazīd, fils de Mu'āwia. Il accueillit les musiciens, s'affranchit de toute contrainte jusqu'à boire du vin. Ses commensaux habituels étaient le chrétien Sarǧūn, son *mawla*, ainsi que Aḫṭal »[5]. Il ne peut évidemment pas s'agir du père du Damascène. Il

(1) Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, III, pp. 242-243.
(2) Lammens, *Études*, p. 365 avec références aux sources.
(3) *'Iqd*, III, p. 403.
(4) Lammens, *op. cit.*, p. 383 avec références.
(5) *Aġani*, XVI, p. 70. Cf. aussi Balāḏuri, *Ansāb al Ašrāf*, *IV*, p. 2.

Le prince Yazid avait lié connaissance avec Aḫṭal à la suite d'un incident. Irrité de l'hostilité incessante des *Anṣārs* contre la dynastie, Yazid méditait d'en tirer vengeance. A cet effet, il jeta les yeux sur Ka'b ibn Ǧu'ail qu'on pouvait à cette époque considérer comme le poète officiel des Omayades. Ka'b, musulman convaincu, quoique Taglibite, fut épouvanté de la mission et fit, à sa place, agréer son jeune contribule Aḫṭal. C'est ainsi que le jeune héritier du trône fit la connaissance du jeune Taglibite. Yazid n'eut pas à se repentir. La satire composée par le chrétien eut un retentissement immense au point de nécessiter l'intervention de Mu'āwia. Ce dernier se laissa arracher par les *Ansārs*, la permission de couper la langue à l'audacieux poète, tout en avertissant son fils sous main. Celui ci, se découvrant alors, entra en scène et sa protection déclarée sauva le barde de Tagleb. En retour Aḫṭal ne marchanda pas à son protecteur l'expression de sa reconnaissance et depuis lors, on peut le dire, il devint le compagnon inséparable de Yazid. Lammens, *Études*, pp. 400-401.

était arrivé à un âge, où il était peu apte à jouer un rôle dans les parties fines d'un prince de 35 ans. Même si l'on reporte ces divertissements au temps du califat de Yazīd, le même écart d'âge persiste entre le père du Damascène et les joyeux convives. Tout, au contraire, un même goût pour la poésie et la musique, un même âge, rapprochaient ce trio sympathique dont Jean était le cadet.

Le site préféré de Yazīd et de ses compagnons était Ḥawwārīn, au milieu de ses oncles kalbites, là où s'écoulèrent les premières années de son enfance. De vastes solitudes séparaient Ḥawwārīn de Damas. Elles empêchaient le bruit des joyeuses parties d'arriver jusqu'au palais d'al Ḫaḍrā'[1].

Vers 670, Yazīd prit le chemin de la Mecque. C'était un pèlerinage que son père lui imposait, désireux de l'arracher à ses divertissements et de le présenter au monde musulman qu'il devait un jour gouverner. L'inséparable Aḫṭal accompagna le prince dans ce voyage[2] qui n'avait rien d'un pèlerinage de pénitence. Jean suivit-il ses amis? La chose n'est pas impossible. Un curieux récit latin de la vie du Saint, où les légendes ne manquent pas, nous représente le Damascène accompagnant le calife, son maître, au pèlerinage de la Mecque[3]. Il nous donne des détails auxquels nous ne pouvons pas croire ; mais le renseignement ne doit pas être rejeté à priori.

Yazīd et Aḫṭal visitèrent aussi Jérusalem. Serait-ce une concession accordée par le prince à son amour filial et à ses amis? Maīsūn accompagna-t-elle son fils? « On aimerait à savoir si Maīsūn l'accompagna et s'ils refirent, aux sanctuaires chrétiens, les visites de Mu'āwia, à l'occasion de sa proclamation comme calife dans la Ville Sainte[4]. »

(1) Sur ces parties de plaisir organisées par Yazid, cf. Lammens, *Études*, pp. 378-381. « En étudiant... le système d'éducation des princes omayades, nous avons pu constater la largeur d'idées dont s'inspira Mu'āwia. Tout en s'efforçant de préparer Yazid à ses hautes fonctions, il évita, conformément au conseil du sage Aḥnaf, de pousser à bout cette nature ombrageuse. Jamais le souverain ne s'offusqua de voir son fils vivre dans la société de chrétiens, de se faire une cour de poètes et d'y accueillir parfois les musiciens du Ḥiǧāz. Dans les *bādiat* de Ḥawwarīn et de Ǧilliq, l'étiquette pouvait se montrer moins sévère qu'au palais d'al Ḫaḍrā'. Cette liberté d'allures, cette humeur légèrement boudeuse, Mu'āwia les désapprouva-t-il dans son for intérieur? Nous n'oserions l'affirmer. Il savait faire la distinction entre les gestes, tolérés chez un souverain et chez un prince du sang ». Lammens, *Études*, p. 442.

(2) *Aġāni*, VII, p. 178. Lammens, dans son étude sur *Le Chantre des Omiades*, a considéré ce détail comme apocryphe, croyant à l'interdiction formelle, lancée par 'Omar, défendant aux chrétiens l'entrée des Villes Saintes. Il a changé d'opinion dans la suite. Cf. *Études*, pp. 403 sq ; il y étudie l'efficacité de la mesure portée par le calife.

(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 493-495.

(4) *Études*, p. 381.

Jean a-t-il été de la partie ? Question à laquelle nous ne pourrons peut-être jamais répondre.

Les absences de Yazīd et de sa petite cour de Ḥawwārīn, fréquentes pendant les premières années du califat de Mu'āwia et avant le départ du prince pour le siège de Constantinople, devinrent plus rares dans la suite, surtout lorsqu'il devint calife. Poète lui-même, ami de la musique, il demeura le mécène des poètes et des artistes, que des réunions joyeuses rassemblaient dans son palais ou dans la villa des Sarǧūn. Mais de là à dépeindre Yazīd et sa cour, comme le font les annalistes antiomayades, il y a loin.

Ce que nous avons dit plus haut de la tolérance des Omayades et de la situation privilégiée des chrétiens sous les Sufianides, ne doit pas nous étonner au sujet de cette intimité entre le fils du calife et ses amis chrétiens. Ces préférences de Yazīd ne pouvaient produire aucune sensation, principalement en Syrie. Le Christianisme demeurait toujours une religion distinguée, celle *des gens du Livre*, on en subissait la supériorité, même quand on ne voulait pas la reconnaître. Il ne faut pas oublier non plus que les oncles, les *aḫwāl*, de Yazīd, formaient l'aristocratie d'une tribu chrétienne très influente, à laquelle Mu'āwia s'adressera dans ses moments critiques. Les relations de son fils ne pouvaient donc aucunement gêner sa politique, elles la favorisaient au contraire[1]. Ce n'est, qu'un quart de siècle plus tard, qu'on pourra imputer aux Sufianides de préférer la société des chrétiens[2] au voisinage des fanatiques habitants du Ḥiǧāz. A ces raisons politiques, nous pourrions y joindre une, d'ordre sentimental. « Il nous sera permis de chercher dans le sang des aïeux chrétiens, coulant dans les veines de Yazīd, comme une explication des sympathies manifestées par le fils de Maisūn aux coreligionnaires de ses parents kalbites, et aussi le motif du souvenir gardé à sa mémoire par les populations chrétiennes[3] ».

(1) Le *ḫāl* avait une situation privilégiée chez les Arabes. Au palais du calife, les jours de réception, il figurait à la gauche du souverain et tenait la place de sa mère absente. (*Aǧāni*, IV, p. 80 ; *ibn al Aṯīr*, V, 15 ; *Naqā'iḍ Ǧarīr*, pp. 384-385). Sur la situation du *ḫāl*, cf. Lammens, *Études*, pp. 299-305.

(2) *'Iqd*, II, pp. 142, 8.

(3) *Études*, p. 305. L'auteur de la *Continuatio byzantino-arabica* lui consacre ce portrait « Yzit... jucundissimus et cunctis nationibus regni ejus subditis vir gratissime habitus, qui nullam unquam sibi regalis fastigii causa gloriam appetivit sed communis cum omnibus civiliter vixit ». « Aucun calife, ajoute Wellhausen, n'obtient pareil panégyrique ; il vient du cœur » Lammens, *La Syrie*, II, p. 75.

De son vivant Yazīd fut même accusé d'être chrétien. Un poète *anṣarien* apostropha ainsi le calife : « Tu n'es pas des nôtres, pas plus que ton oncle maternel, toi qui sacrifies la prière à tes passions ! Déclare-nous donc la guerre, fais-toi chrétien, bois du vin, abandonne nos assemblées». *Tanbih*, p. 305 ; Dinawari, *Kitāb al Aḫbār aṭ Ṭiwāl*, p. 275, cités in Lammens, *Études*, p. 299.

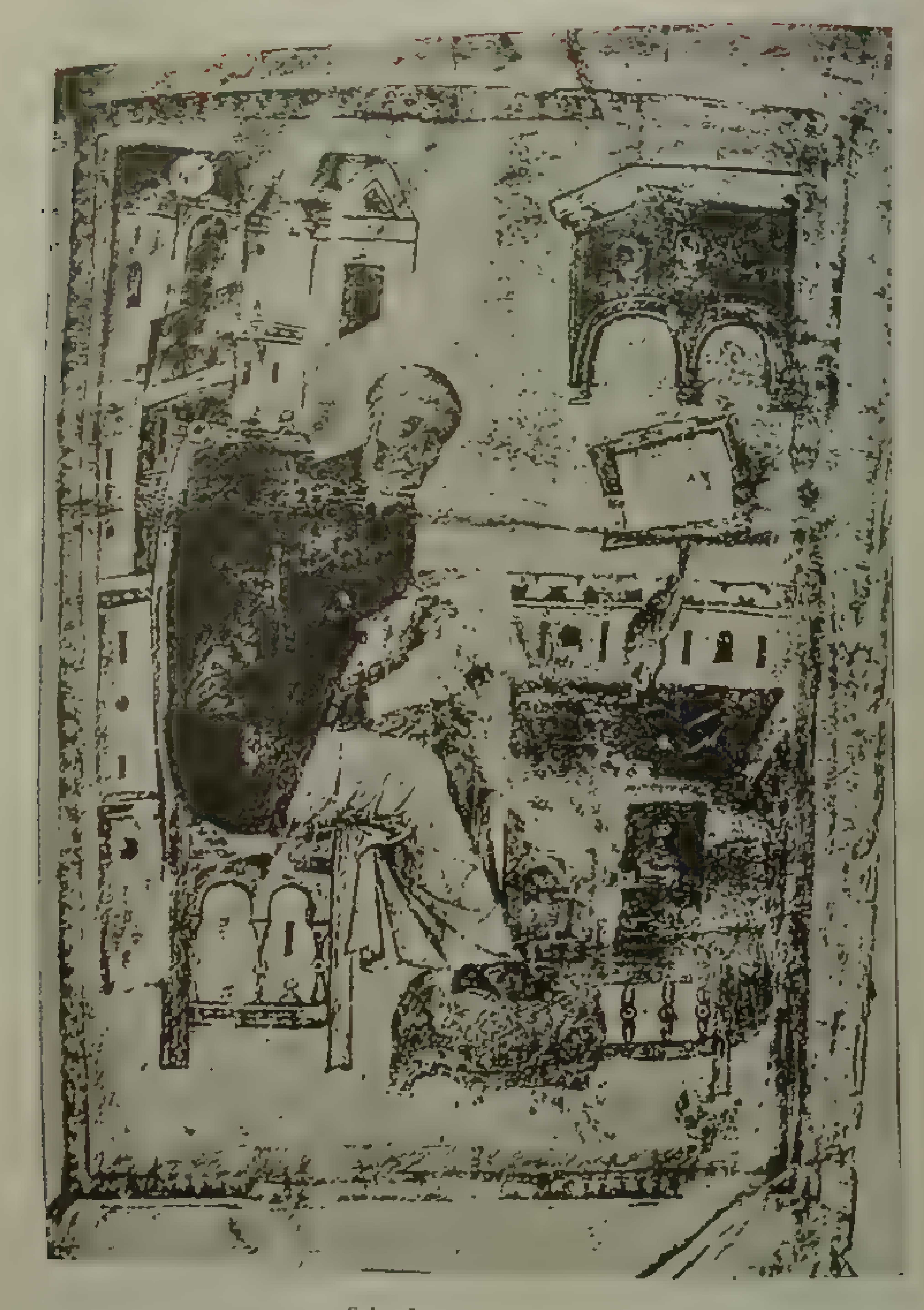
Après la mort de Yazīd, Aḫṭal, devenu le chantre des Omayades, ne faisait que de rares apparitions à Damas. Il descendait d'ordinaire chez Jean Damascène. Un jour qu'il se présenta au palais, 'Abdel Malek s'informa de son absence. « J'étais chez votre secrétaire ibn Sarǧūn — Ah ! s'écria 'Abdel Malek, tu connais les bons endroits ; et que te fais-tu servir ? — Du pain de semoule, comme celui que vous mangez, Sire, les viandes les plus délicates et du vin de Baït Rās[1] ».

Étendu sur de riches divans, dans la cour pavée de mosaïques et de marbres précieux, le troubadour de Mésopotamie a dû plus d'une fois déclamer ses plus brillantes compositions au bruit des jets d'eau qui ne se taisaient ni jour ni nuit. Si nous possédions le recueil complet de ses poésies, nous y aurions retrouvé, sans doute, plus d'une *qaṣīdat* en l'honneur du ministre des Finances et de son fils[2].

Le Damascène, arrivé déjà à l'âge d'homme, aidait son père dans son écrasante charge et occupait un poste dans les finances de l'État en relation avec son rang et son éducation.

(1) *Aǧāni*, VIII, p. 290.

(2) Lammens, *Le Siècle des Omayades*, p. 261.



Saint Jean Damascène.

(Mont Athos, Iviron, cod. graec. n. 463, fol. 1v, *Roman de Barlaam et Joasaph*)

AU SERVICE DU CALIFAT

Que Jean ait occupé un poste important dans l'administration omayade, le fait est attesté par Mīḫāīl le moine, toute la tradition hagiographique, quelques annalistes musulmans, et supposé par les Actes du VIIe Concile œcuménique. Quant à en déterminer la nature, cela est plus difficile. Mīḫāīl emploie, pour le désigner, les mêmes expressions dont les historiens arabes usaient pour désigner la fonction qu'occupait son père, au début du règne de Mu'āwia : « Après cela mourut Manṣūr[1] ; son fils Yūḥanna devint le secrétaire du prince de la ville, avancé (en grade) auprès de lui. »

Si réellement la direction des finances était exercée par Suleīmān ibn Sa'd, le Damascène pouvait détenir le poste de secrétaire particulier, *secrétaire des commandements*. Al Maqrīzi emploie la même expression que le biographe antiochien[2]. Le terme πρωτοσύμβουλος, employé par le patriarche Jean[3] et par la version arabe des *Miracles de la Vierge* pour désigner la fonction du Damascène et que nous pourrions rendre par *premier conseiller*, semble renfermer une certaine exagération et dénote quelqu'un qui n'est pas au courant des usages administratifs du gouvernement omayade. D'ailleurs le sens précis de ce terme nous est inconnu. Au calife de Baġdād, le *Livre des Cérémonies* donne le titre de πρωτοσύμβουλος. Dans les papyrus arabo-grecs d'Égypte, le gouverneur arabe de l'Égypte est qualifié de σύμβουλος[4].

On ne peut pas se prévaloir du silence gardé par al Mas'ūdi[5], ibn 'Abd Rabbihi[6] et d'autres sur la charge occupée par le Damascène, pour en nier la réalité. Ces auteurs ne nomment pas tous les secrétaires des califes. Pour nous borner à un exemple, al Mas'ūdi oublie

(1) Pour Mīḫāīl, le père du Damascène : s'appelait Manṣūr «وبعد ذلك توفي منصور وصار ابنه يوحنا كاتبًا لامير البلد متقدمًا عنده» , *Biographie*, p. 15. «صاحب سرّه وجهره وأمره ونهيه» *Ḫuṭaṭ*, I, p. 159. Comp. avec Ṭabari, II, pp. 205, 228 et *'Iqd*, V, p. 137.

(2) *Ḫuṭaṭ*, I, p. 159. Comp. avec Ṭabari, II, pp. 205, 228 et *'Iqd*, V, p. 137.

(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 449.

(4) Lammens, *Le Califat de Yazid*, p. 106, n. 1.

(5) *Le Livre de l'Avertissement*, pp. 410 sq.

(6) *'Iqd*, IV, pp. 294 sq.

Suleïmân ibn Sa'd dans son énumération des secrétaires de 'Abdel Malek et ne le nomme que sous le règne de Walîd[1].

L'éloignement du père n'est pas une raison suffisante pour motiver celui du fils. Malgré la boutade qu'al Balâduri[2] place dans la bouche de Sarğun, après son entrevue avec le calife 'Abdel Malek, des fonctionnaires chrétiens restèrent au service du gouvernement. D'ailleurs, les réclamations qu'élevèrent, de toutes parts, les gouverneurs musulmans, plaidèrent pour leur retour et leur maintien. «Nous avons, écrirent-ils au calife, mis à l'épreuve les musulmans et constaté leur improbité[3]». Quelques années plus tard le calife Suleïmân ne s'exprimait pas autrement : «Impossible de nous passer un seul instant des étrangers. Eux, pendant des siècles, n'ont jamais eu besoin de nous[4]».

Quoiqu'il en soit, le poste confié à Jean était un poste de confiance. Avec son esprit vaste et éclairé, son cœur droit et loyal, il pouvait rendre d'immenses services au califat dont les limites s'étendaient de plus en plus et dont les rouages administratifs devenaient nombreux et compliqués.

A l'imitation de son père, Jean était le représentant des chrétiens et leur protecteur auprès des pouvoirs publics. Leur situation avait changé dans la seconde partie du règne de 'Abdel Malek. Les dispositions bienveillantes du calife s'étaient modifiées, en effet. «Le gouvernement des provinces de l'Orient fut confié à deux généraux arabes : Ḥaǧǧâǧ eut la Perse et l'Arabie ; Moḥammed, frère du calife, fut préposé à la Mésopotamie, l'Assyrie, l'Arménie et l'Afghanistan. Ce dernier était un zélé musulman qui persécuta les chrétiens. Il fit périr Mo'îd, chef arabe des Ta'labites, qui refusa de se convertir à l'Islam ; il fit brûler pour la même raison les chefs arméniens dans l'église où il les avait rassemblés[5] et mit à mort Anastase, fils d'André, évêque d'Édesse[6]».

Ḥaǧǧâǧ voulut également signaler son zèle et se mit à empêcher l'élection des évêques. Jusqu'à sa mort, l'Église d'Arménie resta sans

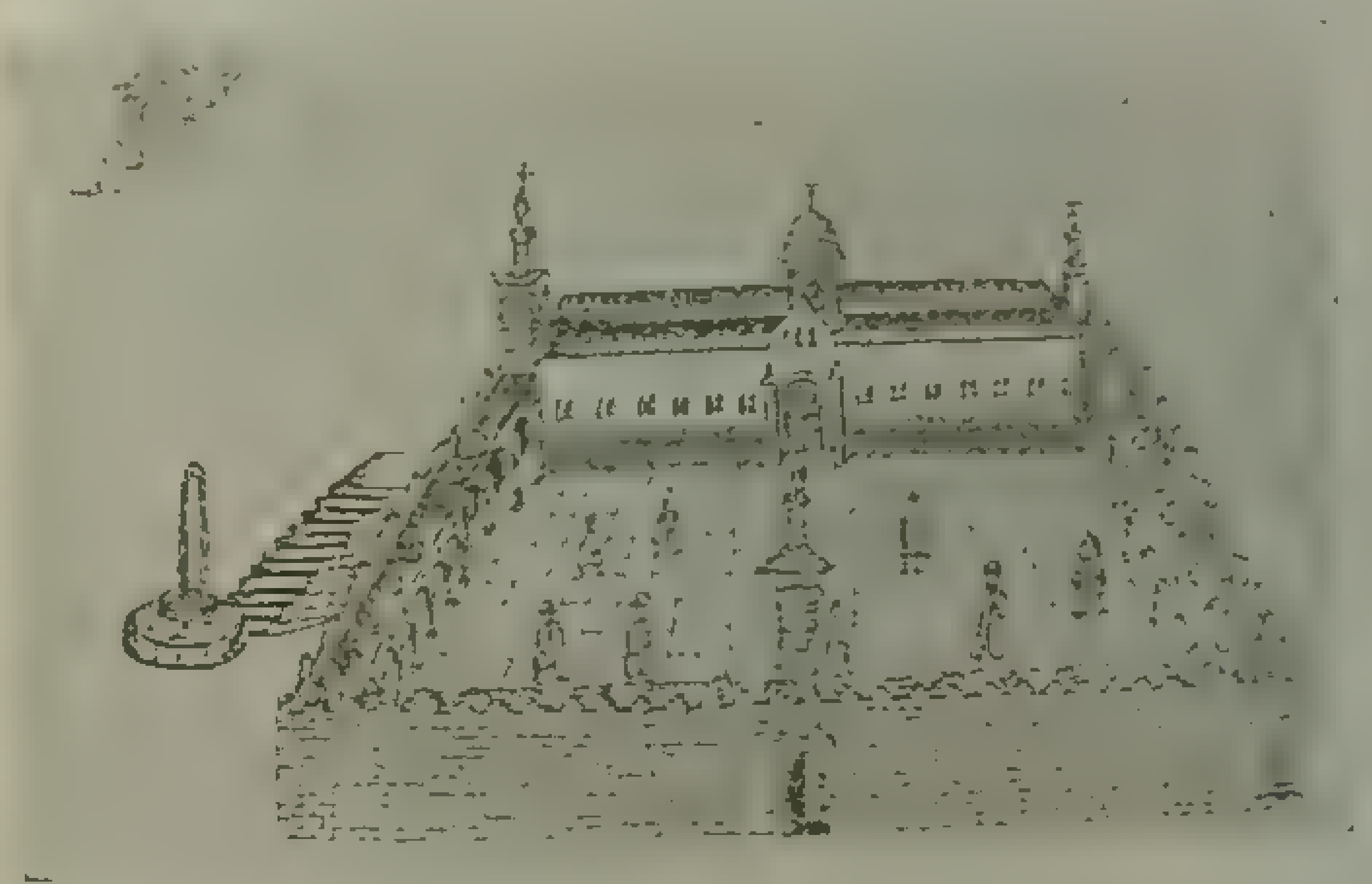
(1) *Le Livre de l'Avertissement*, pp. 109, 410.
(2) *Futuh*, édit. du Caire, p. 197.
(3) *Manaqel 'Omar ibn 'Abdel 'Aziz*, édit. Becker, p. 64, cité in Lammens, *Histoire* I, pp. 84-85.
(4) *Zubaïr ibn Muwaffaqqyât*, n. 27. لم نستغن عنهم ساعة لم يحتاجوا الينا ساعة واحدة في سياستهم cité in *op. cit.*, p. 85. Déjà 'Abdallah ibn Ziad, après des essais malheureux avec les fonctionnaires arabes, s'était vu forcé de les écarter de l'administration des deniers publics pour la rendre aux anciens gestionnaires, *les dihqâns* indigènes, chefs de village et propriétaires fonciers (*L'Avènement des Marwanides*, p. 56).
(5) *Anal. Boll.*, 1939, p. 330.
(6) R. Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 257.

pasteur, c'est-à-dire pendant dix huit ans. Les chrétiens d'Égypte furent soumis à de nombreuses vexations[1].

Le calife fit abattre les croix[2], proscrivit l'élevage des porcs et inonda la Syrie du sang de ces animaux[3].

Les motifs de ce changement de conduite nous sont inconnus. Peut-être faudrait-il l'attribuer à la recrudescence d'hostilité qui eut lieu entre les deux empires, arabe et byzantin, sous Justinien II.

Walîd Ier (705-715) apportait sur le trône une humeur autocratique[4], une ostentation de ferveur religieuse, inconnue chez ses prédécesseurs. Il scella la réforme administrative de son père, substitua définitivement l'arabe au grec[5] et instaura un régime officiel de vexations.



Hôpital bâti à Damas par Walîd Ier
(d'après le voyageur russe Barsky, 1728-1744).

La trêve entre Byzance et le califat ayant été dénoncée, durant les dernières années de 'Abdel Malek, la guerre reprit entre les deux empires. Le calife ordonna de mettre à mort tous les captifs chrétiens faits sur les Byzantins et se trouvant en Syrie. Il entreprit de convertir à l'Islam la tribu de Tağleb, dont le chef Šam'alat confessa héroï-

(1) Ibn al Muqaffa', *History of the Patriarchs*, P. O., t. V, pp. 67 sq.
(2) Michel le Syrien, II, p. 475.
(3) Théophane, *Chronogr. ad ann. 6186*.
(4) «C'était un despote autoritaire, violent et injuste, جبار، عنيد، ظلوم، غشوم». Mas'ûdi, V, p. 361.
(5) Théophane, *ad ann. 6199* ; Michel le Syrien, II, p. 481.

quement sa foi[1]. Des martyrs moururent courageusement[2]. Malgré la
reconnaissance des droits des chrétiens de Damas, faite par la capi-
tulation de 635, sur la basilique de St Jean, Walîd ne craignit pas
de les en déposséder et de donner lui-même le premier coup de pic
sur le maître-autel, inaugurant la destruction du sanctuaire théodo-
sien[3]. « Le monument était trop beau pour être laissé entre les mains
des chrétiens. Il occupait le centre de la capitale omayade et écrasait
par ses dimensions la modeste mosquée, sa voisine[4]. » De nombreux
fonctionnaires chrétiens furent licenciés.

Suleimān qui succéda à son frère (715-717) montra encore plus
de ferveur religieuse. Cependant une telle confusion régna dans l'ad-
ministration, par suite du licenciement des fonctionnaires chrétiens,
que les pouvoirs furent obligés de les réintégrer. Al Mas'ūdi[5] et al
Gahšiāri[6] ne manquent pas de nommer ibn al Baṭrîq, parmi les se-
crétaires du calife.

'Omar II (717-720) édicta contre les chrétiens des mesures sévères:
rejet du témoignage d'un chrétien contre un musulman, défense d'é-
lever la voix dans les prières et de frapper les simandres. Pour en-
courager les apostasies il exempta les renégats de la capitation[7]. Abu
Yūsuf nous a conservé une missive du calife au gouverneur d'une de
ses provinces, dont voici la teneur : « Il faut briser ou effacer toutes
les croix sans exception qui se trouvent en public ; nul chrétien, ni
juif ne se servira d'une selle, mais seulement d'un bât ; de même leurs
femmes devront se servir du bât au lieu de la *riḥāla* (selle de fem-
me). Vous devez donner des ordres positifs à cet égard. Vous devez
encore défendre aux chrétiens de votre province de porter des tuni-
ques et des robes de soie ou de linge fin. On m'a rapporté qu'il y a
chez vous beaucoup de chrétiens qui ont repris le turban, qui ne por-
tent pas de ceinture et qui, au lieu d'avoir les cheveux ras, portent
une chevelure abondante. Par ma vie, si j'ai été bien informé, vous

(1) Barhebraeus, *Chronicon Syriacum*, p. 121 ; Michel le Syrien, II, pp. 481-482.

(2) H. Zayāt, *Les Martyrs Chrétiens dans l'Islam*, in Mach., 1938, pp. 463-465 et al Ḫizānat aš Šarqyat, III, pp. 106-108; d'après le ms. 5091 du Br. Museum.

(3) Caetani, *Chronografia*, p. 1064. Sur la destruction de cette basilique chrétienne ou sa conversion en mosquée, question qui a fait couler beaucoup d'encre cf. H. Lammens, *Le Calife Walîd et le partage de la Mosquée des Omayyades à Damas*, article paru d'a-bord dans le *Bull. de l'Inst. franc. d'Archéologie Orientale*, t. XXVI, 1925, puis dans *Étu-des sur le Siècle des Omayades*, pp 269-304 ; cf. D.A.C.L. art. *Damas*, col. 141.

(4) Lammens, *Études sur le Siècle des Omayades*, p. 303.

(5) *Le Livre de l'Avertissement*, p. 412.

(6) *Kitāb al Wuzarā'*, p. 48.

(7) Michel le Syrien, II, p. 489 ; Théophane, *ad ann. 6210* ; cf. Caetani, *Chronografia*, p. 1213, le lecteur y trouvera toute référence utile. Sur les vexations de 'Omar cf. l'article si bien documenté de H. Zayat, *Signes distinctifs des chrétiens et des juifs en Islam*, Mach., 1949, XLIII, pp. 161-251.

êtes coupable de faiblesse et de connivence. Ils n'oseraient le faire,
s'ils ne savaient pas qu'ils n'avaient rien à craindre de votre part.
Prenez donc note de tout ce que j'ai défendu et mettez fin à toute in-
fraction. Salut[1] ! ». Le sang coula de nouveau et des martyrs ne crai-
gnirent pas de confesser leur foi[2].

* * *

Le Damascène devait assister impuissant à toutes ces mesures.
L'influence pacificatrice, qu'il aurait pu avoir sur le calife, était neu-
tralisée par celle des théologiens orthodoxes de Médine, tout-puissants
sur l'esprit de 'Omar. Car le calife n'était pas farouche[3]. Les mesures
prises contre les chrétiens ne sont pas à attribuer au fanatisme, mais
plutôt à son orthodoxie et à sa fidélité religieuse. Nous le voyons, en
effet, vouloir rendre justice aux chrétiens spoliés par Walîd. Il se
montra disposé à leur rendre la basilique de St Jean[4]. Devant l'im-
possibilité d'une pareille réparation, il leur céda quatre églises confis-
quées par les musulmans au moment de la Conquête[5].

D'ailleurs Jean ne devait pas tarder à être, lui-même, victime des
vexations du nouveau régime. Le calife porta une loi établissant l'im-
possibilité pour les chrétiens d'accéder aux hautes charges civiles du
Gouvernement, à moins d'apostasier. Le saint, mis en demeure de
choisir entre sa foi ou sa situation, n'hésita pas un seul instant :
Il se démit de ses fonctions, distribua ses biens aux pauvres et, vou-
lant s'éloigner pour jamais d'une région qui lui rappelait les souve-
nirs de son heureuse jeunesse et les fastes d'une vie large, il s'en alla
frapper à la porte de la laure de St-Sabas. Ce monastère continuait
à exercer une forte attraction sur les âmes syriennes éprises de l'idéal
monastique.

« A l'exemple de l'évangéliste Matthieu, nous disent les Actes du
VII[e] Concile œcuménique, Jean abandonna tout pour suivre le Christ,
considérant l'opprobre du Christ comme une richesse supérieure aux
trésors de l'Arabie. Il préféra être maltraité avec le peuple de Dieu
plutôt que de jouir des délices passagères du péché[6] ». Le Synaxaire
de Constantinople met aussi la foi dans le Christ comme cause de
ce renoncement[7].

(1) Balāḏuri, p. 73, cité in Gœje, *La Conquête de la Syrie*, pp. 148-149 ; *Kitāb al Ḫa-rāǧ*, p. 152.

(2) Πολλοὺς μάρτυρας ἀπειργάσατο Théophane, *ad ann.*, 6210, p. 399.

(3) Ibn al Muqaffa', *History*, V, pp. 71-72.

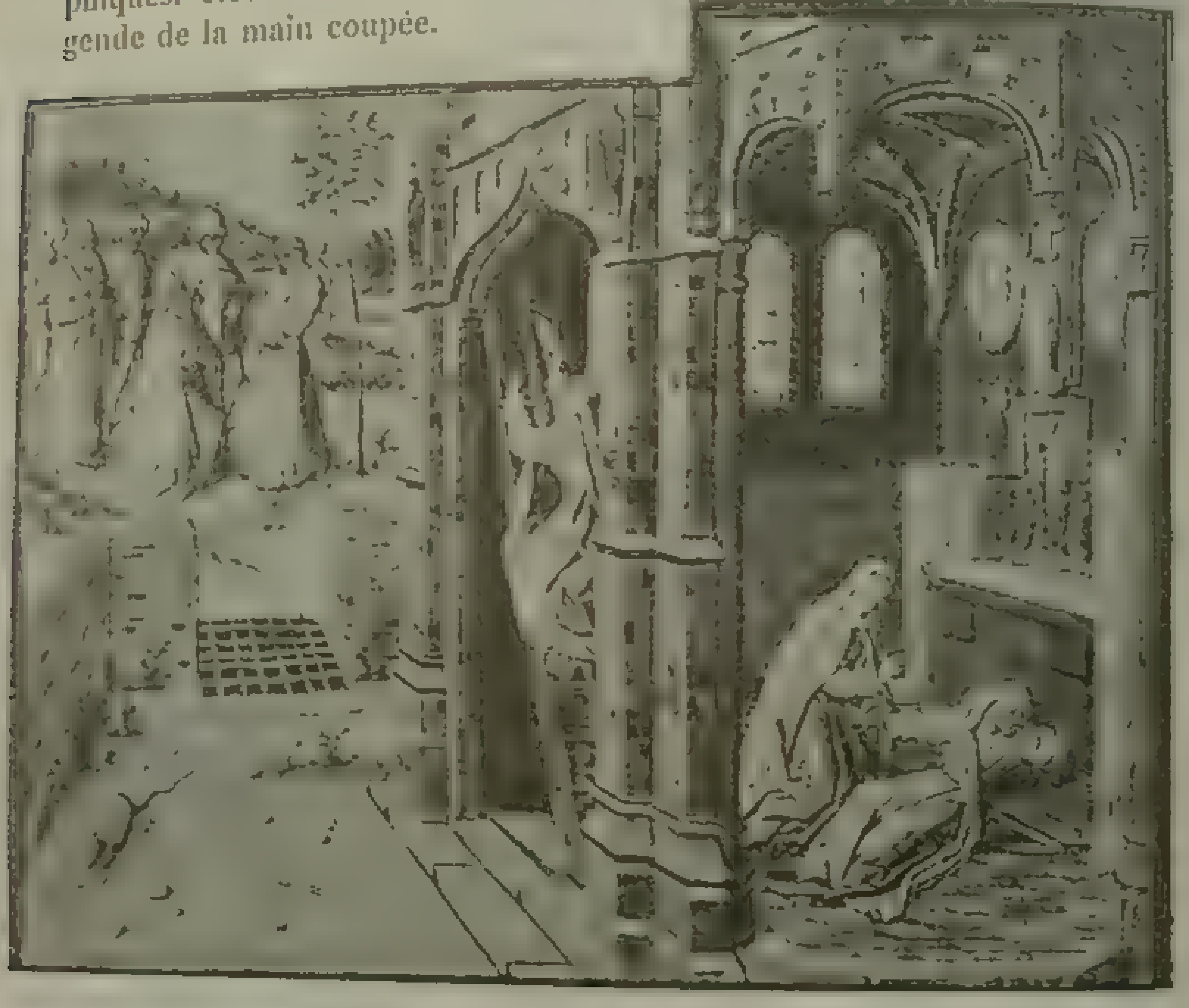
(4) Balāḏuri, *Futūḥ*, p. 125 ; Eutychius, II, pp. 42-44 ; ibn 'Assāker, I, p. 209.

(5) Il essaya de le faire pour d'autres églises, Balāḏuri, *Futūḥ*, édit. du Caire, p. 130. Il exempta les moines et les églises du *ḫarāǧ*, ibn al Muqaffa', *op. cit.*, p. 71.

(6) Mansi, *Collect. Concil.*, t. XIII, col. 356.

(7) Delehaye, *Synaxarium*, pp. 395-396.

Telle nous paraît être la véritable raison pour laquelle le Damascène quitta le monde. Elle ne manque pas, comme on le voit, de noblesse et de grandeur. Les hagiographes n'y ont pas vu, semble-t-il, suffisamment de matière à effet. Ils ont créé de toute pièce une légende qui jouit d'une grande vogue au Moyen-Age et qui se perpétua jusqu'à nos jours dans l'iconographie et les ouvrages hagiographiques. Nous voulons parler de la légende de la main coupée.



Miracle de la main coupée rendue par la Vierge à saint Jean Damascène

(Miracles de Notre Dame par Jean Miélot, XVe s.)

* * *

La persécution des empereurs iconoclastes faisait rage à Constantinople. Par suite de leur situation en Terre d'Islam, les Églises melchites ne furent guère atteintes par les mesures impériales. Cependant le bruit des luttes dogmatiques et des persécutions arriva jusqu'à la cour des Omayades. Le zèle et l'orthodoxie du Damascène ne purent demeurés inactifs en face de l'erreur et de la persécution. Tout en n'ayant aucun caractère sacré, ni aucune dignité ecclésiastique, il

prit courageusement la défense des saintes images, en écrivant plusieurs traités qu'il répandit de tous côtés. Il y prouvait la légitimité du culte rendu aux images. Son courage exaspéra l'empereur Léon[1] et excita sa haine. Sa perfidie lui fit découvrir le moyen de se débarrasser d'un ennemi si gênant qui échappait à son pouvoir. Il imagina cet odieux stratagème. Après s'être procuré un autographe de Jean, il réunit ses meilleurs calligraphes et leur demanda de lui transcrire, en imitant de leur mieux l'écriture du saint, une fausse lettre qu'il avait fabriquée lui-même. Mihaïl la résume ; le patriarche Jean en donne le prétendu texte en entier. « A l'Empereur, Salut ! Les liens d'une commune foi m'attachent du fonds du cœur à votre Majesté impériale. Je m'empresse donc de vous informer que la ville de Damas est en ce moment dépourvue de troupes : les Agaréniens ont dissipé les forces de notre armée et la garnison laissée ici est insignifiante. Au nom de Dieu, je vous en supplie, prenez en pitié les malheureux chrétiens de Damas. Lancez sur la ville un corps d'armée. Il s'en rendra maître sans coup férir. De notre côté, je seconderai puissamment l'expédition, car ici tout obéit à mes ordres[2]. »

L'empereur écrivit en son nom une missive au calife et envoya les deux lettres avec un ambassadeur à Damas. La missive impériale était ainsi conçue : « En témoignage de l'amitié et de la paix qui règnent entre nous, et comme je déteste d'enfreindre les clauses de la trêve conclue entre nos empires, je vous envoie quelques lettres qui nous arrivent de votre ministre Jean. Ce dernier nous incite à envahir votre pays et à profiter de ce que vos frontières sont dégarnies de troupes et faciles à être conquises par quiconque voudrait le faire. Si vous en prenez lecture et vous vous assurez de leur contenu, vous connaîtrez le désintéressement de l'affection et de l'estime que nous avons pour vous. Salut[3] ! ». Lorsque le calife prit connaissance des lettres, il manda son ministre et lui mit sous les yeux la pièce accusatrice. « L'écriture ressemble à la mienne, répondit-il, mais elle n'est pas de ma main ; mes lèvres ne prononcèrent jamais ces mots ; cette lettre ne tomba jamais entre mes mains et mes yeux ne la virent qu'à cette heure seulement[4] ». Malgré ses dénégations et ses protestations

(1) Miḫāïl commet un grave anachronisme. Il met d'abord en scène Constantin Copronyme et décrit sa persécution à l'occasion de laquelle Jean aurait écrit ses traités. L'auteur de la lettre au calife n'est plus Constantin, mais Léon. Si c'est Léon III, pourquoi le mettre après son fils ? Suppose-t-il Léon IV ? Jean n'aurait dans ce cas quitté Damas qu'après 775 ! Le patriarche Jean, plus conséquent, ne parle que de Léon l'Isaurien (*P. G.*, t. XCIV, col. 451).

(2) *P. G.*, t. XCIV, col. 453-456.

(3) *Biographie*, p. 16. Texte différent in *Vita*, P. G., *op. cit.*, col. 455.

(4) *Biographie*, p. 17.

qui, au dire du patriarche Jean, ne firent pas plus d'impression sur le calife que n'en produit le son de la lyre sur un âne[1] », ce dernier ordonna au bourreau de couper la main droite du saint et de la suspendre sur la place publique de la cité.

Le soir venu, prétextant la douleur intolérable qu'il ressentait, tant que le membre coupé pendait en l'air, Jean demanda au calife de lui restituer sa main pour qu'il l'ensevelit, afin d'éprouver quelque soulagement. Le calife accéda à son désir. Jean, prenant sa main, entra dans son oratoire, et se jetant devant l'icône de Marie, il appliqua la main coupée au moignon et fit cette émouvante prière *en vers anacréontiques :*

« O Souveraine, Mère très Pure, qui as enfanté Dieu,
A cause de la divine icône, ma main droite fut coupée.
Tu n'ignores pas le motif qui a mis Léon en fureur.
Accours donc au plus tôt, et me guéris la main droite.
La droite du Très-Haut, qui de toi a pris chair,
Fais souvent des prodiges, grâce à ta médiation.
Que par tes intercessions, elle me guérisse aussi la droite,
Afin qu'elle te compose, à Toi, et à Celui qui s'est incarné de Toi,
Des hymnes aux mélodies harmonieuses. Inspire-les moi, ô Mère
de Dieu !
(Que la droite du Très-Haut) aide et enrichisse le culte orthodoxe !
Étant Mère de Dieu, tu peux tout ce que tu veux[2]. »

Jean, prolongeant sa prière, finit par s'endormir sous le regard de sa divine Mère. Marie lui apparut en songe et lui dit : « Ta main est guérie. Accomplis sans tarder le vœu que tu fis à Dieu ». Jean se réveilla en sursaut tout joyeux. Et constatant la réalité du miracle, il passa la nuit en prières d'actions de grâces.

Le prodige ne demeura pas caché. Les ennemis du Damascène firent courir le bruit que le calife n'avait pas amputé la main du traître, mais, que moyennant une somme d'argent, il avait coupé la main à un autre. Le calife fit comparaître son ancien ministre devant lui. Ce dernier tendit la main ; elle était indemne ; seul un liséré rouge marquait l'endroit de l'amputation et attestait le prodige. Étonné du miracle, le calife demanda à Jean : « Quel médecin vous a donc guéri et quel remède avez-vous employé ? — Mon Christ, répondit le Saint d'une voix forte, est un médecin perspicace ; il est tout-puissant, il ne lui fut pas difficile de me guérir — Il me semble, répliqua le ca-

(1) P. G., *op. cit.*, col. 456.
(2) *P. G.*, t. XCIV, col. 457. Cf. E. Bouvy, *Anacréontiques toniques dans la Vie de St Jean Damascène*, Byzantinische Zeitschrift, 1893, t. II, pp. 110 sq.

life, que vous êtes innocent de la calomnie dont vous avez été l'objet. Je m'excuse de la promptitude avec laquelle j'y ai cru. Retournez à votre dignité. Désormais je suivrai toujours vos conseils ; je ne m'en écarterai jamais. » Jean refusa. Il implora l'autorisation de suivre la voie que Dieu lui avait montrée. Le prince acquiesça avec regret. Le Damascène vendit ses biens, en distribua le prix aux pauvres, puis se dirigea vers Jérusalem, en compagnie de son demi-frère Cosmas, et entra à la laure de St-Sabas[1].

« Telle est la merveilleuse histoire de la main coupée, qui a circulé depuis mille ans, quelquefois avec d'étranges variantes[2] dans les recueils hagiographiques de l'Orient et de l'Occident[3] ». Il est à noter qu'elle ne se rencontre que dans le groupe de biographies qui ont eu celle de Miḥaïl comme origine. Les autres, celle du Synaxaire de Constantinople, le Ménologe de Basile, la *Vita Marciana* n'y font aucune allusion. Il en est de même des Actes du VIIe Concile œcuménique et de la *Vie* de St Étienne le Jeune. Les historiens byzantins[4], qui signalent tous la lutte du Damascène contre les empereurs iconoclastes, ignorent le fait. S'il était réel, les uns et les autres n'auraient pas manqué de le signaler. Seul Georges Hamartolos[5] fait exception; il relate et le fait de la main coupée et la guérison miraculeuse. De nos jours, tous les historiens sérieux considèrent l'épisode comme légendaire.

Ce qui nous en fait rejeter l'authenticité c'est un critère de critique interne, plutôt que le manque de sources historiques.

Le récit suppose que la raison pour laquelle Jean eut la main coupée fut ses écrits composés pour la défense des images. « Or il suffit de parcourir attentivement les trois discours sur les images, pour s'apercevoir que leur auteur n'est pas un laïque vivant dans le siècle, mais un moine prêtre, qui parle presque comme un évêque et qui habite Jérusalem ou ses environs... Au début du second (discours), il se proclame *l'humble et inutile serviteur de l'Église de Dieu*[6]. S'il

(1) D'après la *Biographie*, pp. 18-19 et *Vita*, col. 457-461.
(2) Quelques documents ajoutent des détails fantaisistes, comme si le récit lui-même ne l'était pas suffisamment. Ainsi pour quelques uns, la scène ne se passe plus à Damas, mais à Constantinople ; et par la fausse lettre, Jean trahit non le calife arabe, mais un empereur byzantin du nom de Théodose (*P. G.*, t. XCIV, col. 497). Pour d'autres, Jean fut calomnié auprès du calife par son propre pédagogue. Le calife lui fit couper le pouce seulement (*op. cit.*, col. 493-495) cf. Jugie, *E. O.*, 1924, p. 144.
(3) Jugie, *art. cit.*, p. 144.
(4) Cedrenus, I, p. 799 ; Ephraemius, *C. S. H. B.*, t. XII, p. 82, n. 1789 ; Zonaras, *C. S. H. B.*, t. XXXI, vol. III, p. 270 ; Nicéphore, Breviarium, p. 74.
(5) *Chronicon*, lib. IV, P. G., t. XC, col. 942.
(6) *De Imaginibus, oratio II, 1 ;* P. G., t. XCIV, col. 1284.

prend la plume, c'est sans doute pour ne pas enfouir, comme le fit le mauvais serviteur, le talent qu'il a reçu ; mais c'est aussi pour exécuter un ordre de l'obéissance[1]. Plus loin il se déclare *l'ambassadeur de la Mère Église auprès de ses enfants*[2]. Ici et là, il prend le ton de prédicateur qui exhorte les fidèles à demeurer fermes dans la tradition des Pères[3]... Et il termine par les doxologies habituelles des homélies. Qu'il habite Jérusalem ou les environs, cela se devine non seulement à l'insistance avec laquelle il parle des Lieux-Saints et de leurs reliques dont il donne une liste fort intéressante, mais aussi de ce passage qui se lit à la fin du premier et du second discours : « *Nous ne supporterons pas qu'on enseigne une foi nouvelle, car de Sion sortira la Loi, et la parole du Seigneur de Jérusalem*, selon l'oracle prophétique de l'Esprit-Saint. Nous ne supporterons pas que la doctrine varie à travers les siècles, et que notre foi devienne un objet de risée pour ceux du dehors... *Si nous en voyons qui s'obstinent dans leur opinion perverse — puisse le Seigneur ne pas le permettre — alors nous ajouterons le reste*[4]. »

Ce n'est plus un simple prêtre que nous entendons, encore moins un dignitaire quelconque de la Cour du calife. Jean prend vraiment le ton épiscopal, et s'exprime comme en la personne du patriarche de Jérusalem, de ce Jean V... qui par le fait du veuvage prolongé du siège d'Antioche, se trouvait être à la tête de l'épiscopat catholique de Syrie et de Palestine[5] ».

Dans le troisième discours enfin, écrit après la mi-janvier de 729, le Damascène ne se retient pas de menacer de l'anathème. « Je diffère pour le moment de prononcer le mot du divin Apôtre : « *Qu'il soit anathème* », *espérant encore l'amendement*[6] ». On ne peut guère douter que celui qui écrit ces mots parle au nom d'une autorité supérieure, du patriarche Jean qui l'avait ordonné prêtre et en avait fait le confident de ses pensées[7].

* * *

Une autre tradition se rattache à l'icône miraculeuse qui aurait guéri le Saint. Jean, dit-on, avait suspendu un ex-voto, une main d'argent à l'icône. Il emporta l'image avec lui à Mār Sabas. Après sa mort,

(1) *Id.*, col. 1281.
(2) *Oratio III*, P. G., t. XCIV, col. 1356.
(3) *Id.*, col. 1356-1360.
(4) *Oratio I*, P. G., t. XCIV, col. 1281.
(5) Jugie, *art. cit.*, pp. 144-146.
(6) *Oratio III*, 3 ; P. G., t. XCIV, col. 1321.
(7) Jugie, *art. cit.*, p. 146.

elle fut gardée comme une relique, sous le nom de *Vierge Damascène* ou *Vierge à trois mains*.

Au XIII[e] siècle, elle fut remise par le supérieur de la laure à St Sabas († 1237), métropolite de Serbie et grand serviteur de Notre-Dame, dans un de ses pèlerinages en Terre Sainte. De retour dans son pays, le prélat en fit don à son frère, Étienne Némanya, roi de Serbie, en lui recommandant de la garder et de l'honorer d'un culte spécial comme un très précieux trésor de famille.

Plus tard, après l'extinction des Némanya, l'icône fut transférée au Mont-Athos et déposée au monastère de Kilandar. Cette *Vierge Damascène* eut une grande célébrité en Orient. Les peintres la prirent pour modèle et telle est l'origine de ces curieuses peintures où la Sainte Vierge est représentée avec trois mains. Les Serbes mêmes, firent de la *Vierge à triple main*, *Bogorodica trojerucica*, le vocable de plusieurs de leurs églises cathédrales réputées thaumaturges, comme N.-D. d'Uskub, N.-D. de Skoplie[1].

* * *

D'après ce que nous venons de dire, Jean se serait démi de ses fonctions, entre 718 et 720, dates extrêmes des mesures vexatoires portées par 'Omar et de la mort du calife. Miḫāïl le moine le laisse en situation jusqu'en 730 ou même 740. Des auteurs modernes[2] datent sa démission du califat de Hišām (724-743). Jean ne pouvait rester en fonction jusqu'à cette époque, sans renier sa foi : supposition inconciliable avec la vie du Saint.

* * *

Jean laissait avec regret, derrière lui, des parents, des amis chers à son cœur, une communauté dont il était le protecteur. Il prévoyait que l'orage, dont il était victime, ne cesserait pas par son départ. S'il n'avait écouté que son courage, il serait resté auprès de ses compatriotes, pour les soutenir par son exemple et ses vertus. Mais une voix intérieure l'appelait ailleurs. Son champ d'action n'était plus la Damascène ; il était plus vaste. Des nuages noirs s'amoncelaient sur Constantinople. L'Iconoclasme s'annonçait. L'Église d'Orient réclamait un théologien de renom, pour défendre l'orthodoxie persécutée, la hiérarchie fidèle bannie et torturée. Avant d'entrer en lice, le Damascène devait se préparer par la prière, la méditation et l'étude. Les soucis et les exigences de la vie du monde ne lui laisseraient pas la liberté de se consacrer à la lutte qu'il devait entreprendre contre les ennemis de l'Église.

(1) J. Goudard, *La Sainte Vierge au Liban*, p. 462 ; *Les Fêtes en l'honneur des icônes miraculeuses de la Mère de Dieu* (en russe), Moscou, 1905, pp. 148-153.
(2) *Anal. Boll.*, 1939, pp. 317-318 ; Lammens, *La Syrie*, I, p. 116 ; *Mach.* 1911, p. 485 ; Diehl, *Le Monde Oriental*, p. 266 ; Bréhier, in Fliche et Martin, V, p. 455.

Le fantasque Yazîd II (720-724), qui succéda à 'Omar, tout en étant favorable aux jacobites, avait des envies iconoclastes. Il donna son appui au patriarche monophysite Elie. Mais comme un juif de Laodicée lui avait promis quarante ans de califat, s'il ordonnait la destruction des images et des croix dans les églises[1], il lança un édit iconoclaste. L'édit reçut un commencement d'exécution[2], lorsque survint inopinément la mort du monarque omayade. Le calife avait imposé les moines et les églises, en violation des capitulations accordées à la Conquête. Non seulement l'emprisonnement, mais la torture, l'exposition au pilori, l'huile brûlante, versée sur la tête, comptaient parmi les mesures pour contraindre les tributaires récalcitrants ou insolvables[3].

Hišâm (724-743), successeur de Yazîd, s'empressa de révoquer les mesures arbitraires de son frère. Dans les égards témoignés par lui au culte chrétien, il revint à l'ancienne politique des Sufianides[4]. Retiré dans son palais, il aimait à entendre les prières et les lectures faites par les chrétiens, durant leurs fêtes religieuses, dans l'église accolée au palais. Il se plaisait à entretenir leur patriarche (le patriarche des jacobites, Athanase) et à lui répéter : « Quand vous commencez vos offices de nuit, j'éprouve un tel soulagement que j'en oublie tous les soucis du gouvernement ; ensuite je ne tarde pas à goûter la douceur d'un sommeil réparateur[5]. » Hišâm affectionnait le patriarche et lui accordait pour son église d'abondantes largesses[6].

La vacance du patriarcat melchite d'Antioche durait depuis 702. Le patriarcat paraît avoir été administré par le métropolite de Tyr. En 742, le calife permit de pourvoir à la vacance du siège, à la condition que le patriarche résidât à Antioche. L'élu, Etienne III, était un moine syrien, familier du monarque[7].

Malgré son esprit large et sa tolérance, Hišâm fit exiler dans le désert, en 734, un oncle du Damascène, Théodore[8]. Nous ne savons pas pour quel motif le calife prit cette mesure ; il se peut qu'il ne soit pas d'ordre religieux.

(1) Théophane, *Chronographie*, p. 402.
(2) *Chron. Syriac.*, p. 124 ; Ibn al Muqaffa', *Hist.*, P. O., t. V, pp. 72-73 ; Ḥuṭaṭ, II, pp. 492-493 ; Michel le Syrien, II, p. 489.
(3) *Usod al Ghâbat*, II, p. 86 ; ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, pp. 403, 404 ; Muslem, *Ṣaḥîḥ*, II, p. 291, cités in Lammens, *La Syrie*, I, p. 115.
(4) Ibn al Muqaffa', *op. cit.*, p. 73. Il préposa Théodore, fils de Constantin, au *dîwân* de Ḥoms, Gahšiâry, *op. cit.*, p. 60.
(5) Ibn al Muqaffa', *History*, p. 74.
(6) Ibn al Muqaffa', *op. cit.*, p. 75.
(7) D.H.G.E., art. *Antioche*, col. 596-597 ; Théophane, *ad ann.* 6234, p. 416 ; Caetani, *Chronogr.*, p. 1459.
(8) Théophane, *ad ann.* 6226. Caetani, *op. cit.*, p. 1459 ; Yaqût raconte le martyre d'un guerrier chrétien, sous Hišâm (*Mu'ğam*, édit. Wüstenfeld, I, pp. 869-870). Si Hišâm fit massacrer des prisonniers, c'est par mesure de représailles contre des faits semblables exécutés par les Byzantins, Michel le Syrien, II, p. 501.

Les successeurs de Hišâm ne prirent pas de mesures spéciales contre les chrétiens. Mais il y eut quelques martyrs. Walîd II (743-744) fit couper la langue au patriarche Etienne III[1] et à Pierre, métropolite de Damas[2] ; Pierre de Capitolias eut les membres coupés[3].

Il ne faut pas toujours attribuer la cause de ces martyres à l'intransigeance du calife ou au fanatisme du peuple. Pierre de Damas avait démontré la fausseté de l'Islam ; Pierre de Capitolias avait soulevé, par sa prédication intempestive, la colère des musulmans.

* * *

Les premières décades du califat omayade ne furent guère favorables à l'éclosion et au développement des sciences et des arts. Guerres extérieures à soutenir, rébellion à réprimer, action diplomatique à exercer, largesses à distribuer, gouverneurs prestigieux à découvrir et à s'annexer, rivalités des tribus à pacifier, consentement à extraire avec douceur, en faveur d'une transmission héréditaire du pouvoir si contraire aux goûts et aux habitudes des Arabes ; tout cela sollicitait simultanément l'activité des premiers Omayades.

L'avènement des Sufianides inaugura une période de transition où coexistaient des éléments opposés, des tendances divergentes, où bouillonnaient des passions comprimées et où se préparait l'épanouissement d'idées encore en germe et de doctrines en croissance. Seules la poésie et l'éloquence jouirent de la protection des califes.

La poésie, considérée comme instrument de règne, eut la faveur de Mu'awia et de ses successeurs. Le discours tenait toujours une place de premier plan dans la vie cultuelle, comme dans la vie politique de l'Islam. De plus « la fondation de centres urbains fournit aux discoureurs, des auditoires plus denses et plus faciles à atteindre». La prière solennelle du vendredi comporte un discours que la tradition imposait au chef : le souverain ou son remplaçant. Ce fut la pratique constante des Omayades et de leurs gouverneurs de province de s'adresser à leurs sujets, le vendredi et les jours de certaines grandes fêtes, ou bien à certaines occasions, comme l'installation d'un nouveau gouverneur, ou la naissance de difficultés ou de rébellions[1]. Les *quṣṣāṣ*, qui formaient une sorte de corporation de prédicateurs populaires ou de conteurs forains, souvent très pieux, flattaient le penchant du peuple pour le merveilleux et lui racontaient *les gestes* d'Allah.

(1) Michel le Syrien, II, p. 466 ; *Chronic. Syriac.*, p. 126.
(2) Théophane, *Chronographie*, *ad ann.* 6234, p. 416. Michel le Syrien, II, p. 506. Caetani, *op. cit.*, p. 1594. Le P. Peeters met en doute le martyre du métropolite de Damas, cf. *La Passion de St Pierre de Capitolias*, Anal. Boll., 1939, p. 329.
(3) Cf. le récit de son martyre, in *art. cit.*, pp. 299-300.
(4) J.-M. 'Abdel Jalil, *Brève Histoire de la Littérature arabe*, 1947, p. 81.

Au contraire le mouvement philosophique et religieux ne trouva aucun stimulant du côté des pouvoirs établis. Le califat omayade se trouve en ce point inférieur à celui des Bani 'Abbās. Cependant le contact avec les chrétiens de Syrie, de culture soit hellénistique, soit syriaque, en possession d'une philosophie complète et développée, fit connaître aux musulmans l'existence d'une culture, où la poésie pouvait ne pas jouer le rôle primordial, pour ne pas dire l'unique. Les précepteurs chrétiens, chargés d'élever les fils de famille de l'aristocratie omayade, initièrent leurs élèves aux théories et aux abstractions péripatéticiennes, ou aux sciences dont l'étude était en honneur dans les écoles d'Édesse ou de Ǧundissappūr. La littérature n'a retenu que de rares noms, comme Ḫaled ibn Yazīd, qui s'adonna à la chimie et à la médecine[1] ; cela ne signifie pas que le fils de Yazīd fut le seul à avoir cultivé ces branches. D'autres que lui s'appliquèrent à apprendre des chrétiens ce que le Ḥiǧāz ne pouvait leur distribuer.

Enfin le contact journalier et pacifique des deux religions, le Christianisme et l'Islam, qui se contredisaient sur plus d'un point, dut faire poser aux esprits réfléchis des deux doctrines, nombre de questions. Des discussions s'en suivirent. Le raisonnement fut appliqué au contenu dogmatique du Coran et des traditions. Certaines questions théologiques, comme la liberté humaine, l'essence et les attributs de Dieu, devaient arrêter d'une façon spéciale les premiers penseurs de l'Islam.

Les cercles littéraires ne manquaient pas dans une ville aussi importante que Damas. Jean Damascène, qui alliait au rang social, la richesse et la culture, ouvrait son palais, non seulement aux poètes et aux musiciens, mais à tous ceux qu'intéressaient les problèmes philosophiques et religieux. Rejeton d'une famille syro-arabe à culture hellénistique et fonctionnaire du califat, il réunissait autour de lui l'élite des deux tendances qui s'affrontaient avant de se pénétrer. Le rôle du Damascène ne se réduisait pas à celui d'un mécène ; il ne se confinait pas dans une simple présence ; il exerçait une influence véritable sur son entourage et l'imprégnait de sa pensée aiguisée et affermie au contact des meilleures sources. Aucune idée de prosélytisme ne dirigeait les débats de part et d'autre. Les discussions devaient aboutir à éclairer les points obscurs de chaque religion.

Les explications contradictoires du Coran sur le libre arbitre et la prédestination inspiraient des doutes aux esprits réfléchis de l'Islam et prêtaient flanc aux attaques des chrétiens que le mystère de la liberté humaine et de la prescience divine sauvegardait des exagérations auxquelles aboutissait le système traditionnel musulman.

(1) Ibn Ḫallikan, I, 211 ; ibn an Nadīm, *Fihrist*, p. 354 ; Aḥmad Amīn, *Faǧr al Islām*, pp. 133, 161.

Jean Damascène, qui écrira plus tard : « Dieu prévoit, mais ne détermine pas nos actes[1] », qui approfondira d'une façon spéciale les difficiles problèmes issus de la prescience divine et de ses rapports avec la liberté humaine[2], dut exercer une forte influence sur les musulmans de son entourage, dont l'esprit réfléchi ne trouvait pas le repos dans l'enseignement traditionnel.

A-t-il été à l'origine du mouvement qadarite[3] ? Il n'y fut pas étranger. C'est en Syrie qu'on place généralement l'apparition des premiers qadarites[4]. S'il faut en croire Barhebraeus, Mu'āwia II, fils de Yazīd I, l'ami du Damascène, aurait été qadarite[5]. Suivant Becker, Jean développe dans sa polémique contre l'Islam, les arguments repris plus tard par les qadarites[6]. Autant de raisons qui nous poussent à croire que le Damascène n'a pas été sans influencer la plus ancienne dissension dogmatique au sein de l'Islam, suivant l'expression de Goldziher.

Toute spéculative et métaphysique qu'elle soit dans son essence, l'opinion qadarite fut considérée comme un mouvement séditieux, menaçant la sécurité de l'État. Le calife Hišām persécuta ses adhérents et mit à mort leur chef, Ghaīlān ad Dimašqui. Jean n'était plus à Damas, il assista de Mār Sabas ou de Jérusalem à la persécution de ceux pour qui il avait été un initiateur.

L'influence du Damascène se fit sentir sur d'autres points de la dogmatique musulmane, repris plus tard par les Mu'tazilites. Le traité que le Damascène écrira à Mār Sabas sur l'Islam, sous forme de dialogue, n'est, croyons-nous, qu'une réminiscence des discussions que le maître de céans engageait avec ses hôtes musulmans, réunis dans sa villa de Bustān al Quṭṭ.

(1) *De Fide Orthodoxa*, lib. II, p. 30, col. 969 sq. « Nous ne sommes pas cause du pouvoir que Dieu a de prévoir nos actes libres ; mais le fait qu'il prévoit ce que nous devons faire vient de nous ; car si nous ne devions pas le faire, il ne le prévoirait pas. La prescience de Dieu est vraie et infaillible ; mais ce n'est pas elle qui est la cause de la production de l'acte futur ; c'est parce que nous devons faire ceci et cela qu'il le prévoit. Il prévoit, en effet, beaucoup de choses qui ne lui plaisent pas, et ce n'est pas lui qui en est la cause. » (*Contre les Manichéens*, 79, col. 1577, b).

(2) *Traités contre les Manichéens.*

(3) Cf. E. I., art. *Kadar* et *Kadariya* par D. B. Macdonald, pp. 614-646 ; *Les Penseurs de l'Islam*, IV, pp. 133 sq ; G. Quadri, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1947, pp. 23-36.

(4) Tirmidi, *Ṣaḥīḥ*, II, pp. 37, 38. Cependant d'après Dahabi, *Mīzān al I'tidāl*, III, p. 183, le premier qadarite parut dans l'Iraq. Cf. *Faǧr al Islām*, passim, surtout pp. 282-284.

(5) *Tārīḫ Muḫtaṣar ad Duwal*, p. 190.

(6) *Zeitsch. f. Assyriologie*, XXVI, pp. 183-186, cité in Lammens, *Le Siècle des Omayades*, p. 182.

Le couvent de Mār Sabas.

(État actuel)

MOINE A MĀR SABAS

En Orient, les choses moins que les hommes varient. Le monastère dans lequel Jean devait passer plus de trente ans de sa vie, ne différait pas beaucoup de celui que le touriste contemple de nos jours. C'est un véritable bastion accroché sur les flancs du torrent toujours à sec, le Cédron. Le couvent est devant vous avec ses bizarres constructions, étalées au soleil levant et plissées si bien dans les froissements du terrain qu'on ne le soupçonnait pas d'en haut. La tour du gardien commande et domine la situation. Elle semble le dernier refuge de cette acropole monastique, vrai foyer de lumière dans ce désert ténébreux. Les remparts du couvent descendent dans le Cédron en ligne droite. Les murs du bas s'élèvent à une hauteur qui défie toute escalade des bédouins; ceux des deux côtés, mieux protégés par la déclivité du sol, ont des allures plus modestes. Au premier coup d'œil, aucun monument ne se distingue dans l'intérieur du couvent; c'est un amas confus de coupoles blanches, de terrasses éblouissantes, de tuiles écarlates, de balcons à jours, de sombres escaliers, de maisonnettes noires groupées et tassées dans un enchevêtrement inextricable. Peu à peu les yeux s'habituent à cette lumière aveuglante, dont les flocons d'ivoire dansent sur la vallée, se reposent sur les roches et les cellules et confondent le tout pour en faire un ensemble pierreux, sauvage, affreux.

Par delà le corps de bâtiment qui sert d'hôtellerie et se détache du monastère, on aperçoit une seconde tour carrée, aussi massive que la première, mais complètement séparée de la ligne de fortifications; elle s'appelle tour d'Eudocie.

Aucune verdure, aucun arbre ne mêle une note gaie à ce panorama lapidaire. Seul un palmier, retenu par une lourde chaîne sur les pentes de l'abîme, balance à la brise ses rameaux au feuillage clair qui bruissent comme des éventails. St Sabas l'aurait planté de ses mains. Le tronc resterait toujours le même, la tige, au contraire, dépérirait tous les quatre cents ans pour se renouveler et revivre comme le phénix. Ses dattes sont sans noyau.

Trois églises desservent actuellement le monastère, sans compter

les nombreux oratoires particuliers. Ce sont celle de St Nicolas, de l'Annonciation et de St Jean Damascène. Le sanctuaire de St Nicolas comprend deux parties: la chapelle proprement dite et un oratoire dédié aux martyrs de l'invasion de Chosroès. C'est dans cette même chapelle que vingt moines furent étouffés par des bédouins en 797, une quarantaine d'années après la mort du Damascène. L'église de l'Annonciation est le sanctuaire principal. Elle fut bâtie par St Sabas et inaugurée le 1er juillet 501. Elle mesure actuellement de 25 à 30 mètres de long sur 8 ou 10 de large. La troisième église est dédiée au Damascène. C'est une petite chapelle divisée en deux compartiments: d'un côté le tombeau du grand docteur et de l'autre un autel dédié à St Jean-Baptiste.

Cette description poétique, faite en 1899 par S. Vailhé[1], ne diffère pas beaucoup de celle que nous a laissée en 1166 l'higoumène russe Daniel: « La laure de St-Sabas est située dans des conditions remarquables et indescriptibles. Un torrent desséché, à l'aspect effrayant, est encaissé dans de hautes murailles, auxquelles des cellules sont accrochées et retenues là par la main de Dieu d'une façon surprenante et effroyable. Ces cellules, placées sur des hauteurs, des deux côtés de ce terrible torrent, sont suspendues aux roches comme les étoiles au firmament. Il y a là, trois églises au milieu des cellules. Du côté occidental, sous un rocher, se trouve une grotte qui renferme une église à la Ste Vierge. C'est celle que Dieu montra à St Sabas qui vivait alors tout seul dans le lit du torrent. La cellule que le Saint habitait primitivement est à une demi-verste de la laure actuelle; c'est là que Dieu, au moyen d'une colonne de feu, lui indiqua le saint lieu où s'élève maintenant la laure. On ne peut décrire à quel point ce lieu est surprenant. Le tombeau de St Sabas est au milieu des trois églises, à quatre sagènes de la principale; une chapelle bien construite recouvre cette tombe[2]. Les reliques de plusieurs autres saints y reposent... A peu de distance de la laure et non loin de la mer de Sodome, se trouve vers le midi, un endroit appelé Rouva. Il est enfermé dans de hautes montagnes contenant beaucoup de grottes, habitées jadis par les Saints Pères. Là vivent beaucoup de panthères et d'onagres[3]. »

C'est en 478, que St Sabas, après avoir erré pendant cinq ans dans le désert de Judée, s'installa dans une grotte située sur la rive

1. *E. O.*, t. II, 1898-1899, pp. 332 sq.

2. Cette chapelle occupe le centre de la grande place pavée, qui sépare l'église de l'Annonciation de celle de St Nicolas. C'est un petit *wéli*, surmonté d'une coupole blanchie à la chaux, dont l'intérieur est très étroit. Elle occupe toujours la place que lui assignait Cyrille de Scytopolis, vers le milieu du VIe s.

(3) *Itinéraires russes en Orient*, traduits par Mme de Khitrovo, pp. 33-35.

gauche du Cédron en face du couvent actuel. Il y resta cinq ans, employant les heures de la journée à la prière et au travail des mains. Le bruit de la sainteté de l'anachorète se répandit dans le désert: Plusieurs moines que Sabas avait connus aux couvents de St Euthyme, de St Théoctiste et de St Gérasime vinrent se mettre sous sa houlette. Sur une invitation du ciel, Sabas se transporta sur la rive opposée du ravin. Une grotte spacieuse fut choisie comme chapelle. Les nombreuses cavernes parsemées sur les bords du torrent servaient de cellules aux moines. Le nombre de plus en plus grand des disciples ne permit plus de vivre de la sorte. La construction d'un monastère fut entreprise en 482; les gros travaux furent terminés en 486 et la laure fut achevée en 501. Ainsi en moins d'un quart de siècle, Sabas avait fondé la plus célèbre des laures d'Orient.

***

A partir de sa fondation, le monastère de St-Sabas exerça une grande influence, non seulement sur les déserts de Palestine peuplés de moines, mais sur le monde oriental. Ses abbés, ses religieux prirent une part active dans les luttes qui divisèrent l'Orient chrétien, lutte monophysite, origéniste, monothélite. De grands saints, comme Jean le Silentiaire, l'illustrèrent. Durant le cours du VIe s. Mār Sabas vit par deux fois arriver dans ses murs St Théodore le Sicéote, l'un des plus fameux thaumaturges de l'Asie-Mineure. Les incursions nomades et l'invasion des Perses (614) lui portèrent un rude coup. Il fut saccagé et pillé à plusieurs reprises. Un grand nombre de ses moines furent massacrés. Mais de tout temps, le sang des martyrs est une semence de chrétiens et un germe de prospérité et de progrès. Un rayonnement intense de sainteté et de science succéda aux sombres années du début du VIIe siècle. Après les incursions sanglantes dont le monastère fut le théâtre, au moment de l'invasion de Chosroès, la communauté de Mār Sabas se trouva scindée en deux groupes importants: d'une part les pusillanimes, qui s'étaient enfuis du monastère et s'étaient réfugiés dans le monastère d'Anastase plus rapproché de Jérusalem; de l'autre les intrépides, qui sous la direction d'un moine zélé, s'occupèrent de bâtir les cellules et les murs ruinés du couvent. Au milieu du VIIe siècle la célèbre laure reprit sa place de laure mère parmi les couvents de Palestine. Quand les monastères byzantins de Terre Sainte adressèrent au pape St Martin Ier, la pétition présentée au concile de Latran, ce fut le moine Jean, higoumène de Mār Sabas, qui signa en premier lieu.

Depuis sa fondation le monastère exerçait une forte attraction. Les candidats y accouraient de toute part. Déjà du vivant du fondateur, des Arméniens étaient venus demander leur admission au mo-

nastère. St Sabas les accepta. Un oratoire leur fut cédé; ils y chantaient les louanges de Dieu dans leur langue et formaient une communauté à part[1]. L'élément principal était composé de melchites venus des villes de Palestine et de Syrie ou de Grecs d'Asie Mineure. Au VI[e] siècle nous constatons l'existence d'une colonie de Syriens. Qu'entendent les anciens chroniqueurs de Mār Sabas, par ce mot *Syrien*? C'étaient certainement des moines venus des campagnes de Syrie et de Palestine et qui ne connaissaient que la langue syriaque. Dans les Actes des martyrs sabaïtes en effet, on nous présente un moine qui désirait vivement apprendre le grec, mais que les difficultés de la prononciation décourageaient. Ces Syriens suivaient, semble-t-il, des rites particuliers. Les chroniqueurs nous apprennent, en effet, qu'eux aussi, comme les Arméniens, ils chantaient l'office en entier et la messe, jusqu'à l'oblation, dans leur église et dans leur propre langue; ils se réunissaient ensuite aux Grecs pour achever le St Sacrifice[2].

La langue arabe devait être connue dans la laure. Les moines étaient en relations continues avec les nomades qui entouraient le monastère. L'élément essentiellement arabe ne devait pas manquer dans le couvent. Parmi les tribus qui nomadisaient en Palestine, il y avait beaucoup de chrétiens[3]. En tout cas comme le fait remarquer le P. Vailhé, au VIII[e] siècle « l'arabe devait être la langue usuelle du monastère, comme l'indiquent certaines remarques de Léonce de Damas, auteur de la biographie de St Etienne le Sabaïte. Il nous dit, en effet, à plusieurs reprises, qu'Etienne lui répondit en grec[4]; réflexion incompréhensible, si le grec était la langue habituelle.[5] » Une autre fois révélant à un moine ses fautes, Etienne employa le grec pour n'être pas compris de tous[6].

---

(1) Cyrille de Scytopolis nous rapporte à ce sujet un fait très piquant. Le premier jour, les Arméniens chantèrent le *trisagion* en y ajoutant la formule hérétique de Pierre le Foulon: « Qui a souffert pour nous ». Sabas, mécontent de voir l'hérésie menacer déjà sa maison, décréta qu'à l'avenir, les Grecs seuls auraient le droit de chanter ce verset.

(2) Un ms. du Mont Sinaï, du XII[e]-XIII[e] s. (n. 1096), découvert et publié par M. Dimitriewski, renferme les Constitutions et les règles journalières du monastère de Mār Sabas. Le savant érudit croit y retrouver la *vieille loi* léguée par St Sabas à son successeur. Le ms. y ajoute certainement des remaniements postérieurs. Or nous y trouvons cette règle: « Par suite des altercations et des disputes entre Grecs et Syriens, ces derniers sont déclarés inhabiles à remplir les fonctions de supérieur; seuls, les emplois et les dignités subalternes leur sont accessibles ».

(3) Qu'on se rappelle l'épisode du phylarque Térébon avec St Euthyme et la fondation des Paremboles.

(4) *Vita S. Stephani*, A. SS., Jul., t. III, n. 92, p. 540.

(5) *E. O.*, 1900, p. 22.

(6) *Vita S. Stephani*, p. 597.

* * *

Cette biographie d'Etienne nous aurait fourni des renseignements fort intéressants sur l'état de la laure au VIII[e] siècle et sur le séjour qu'y fit Jean Damascène. Elle est malheureusement incomplète. Espérons qu'une découverte fortuite nous fera connaître ce document précieux. En attendant nous demanderons à d'autres sources de nous renseigner sur la vie monastique palestinienne du VIII[e] s. et de ressusciter le milieu dans lequel Jean passa une partie de sa vie[1].

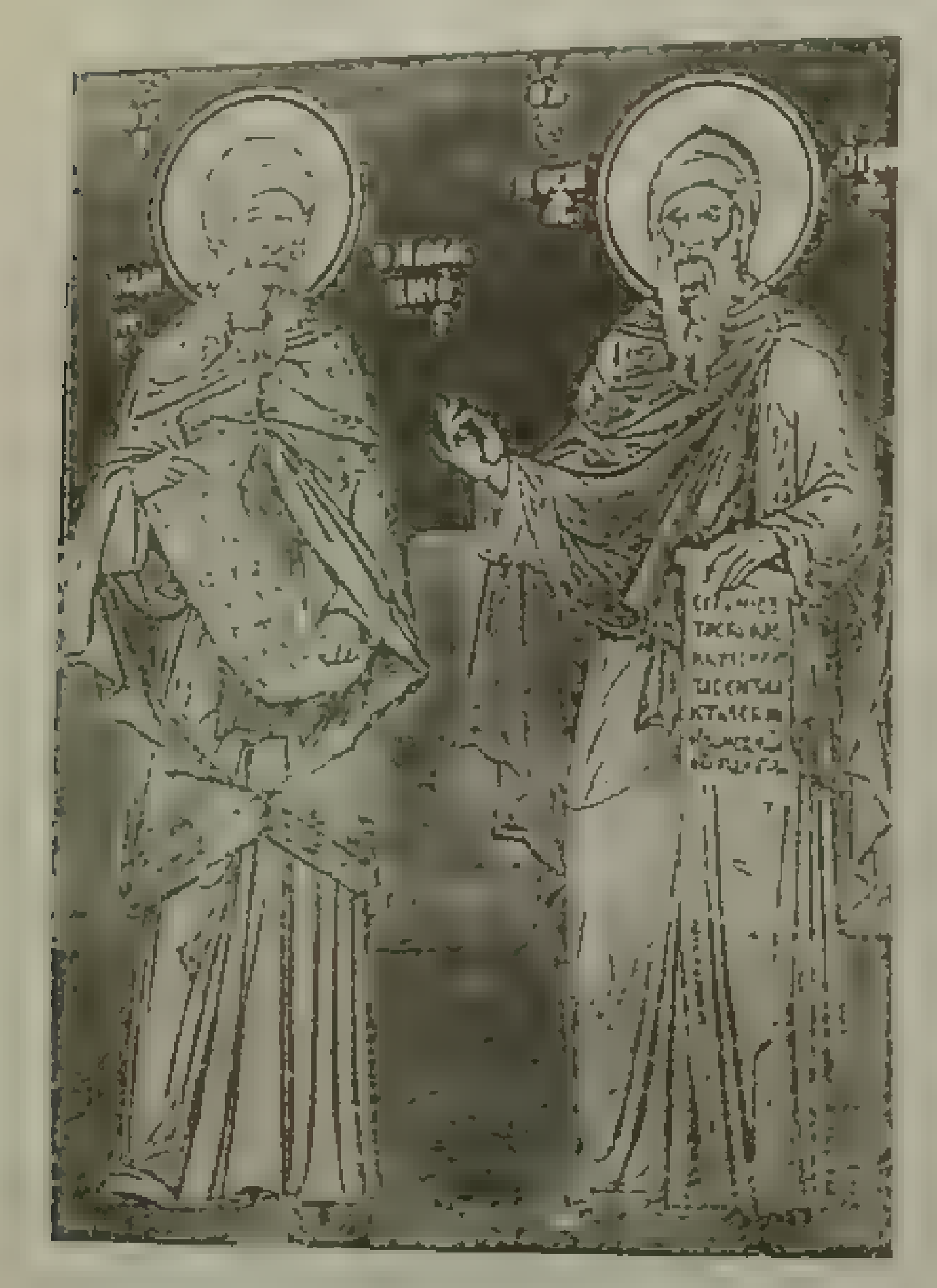
* * *

Les moines de Palestine se répartissaient en trois catégories: les cénobites, les anachorètes et les laurites. Les premiers, appelés en général les enfants, parce que leur genre de vie était considéré comme moins parfait, vivaient en commun dans de vastes constructions, appelées *cénobium*. Le couvent de St Théodose nous en offre le meilleur modèle. Autour des bâtiments affectés aux religieux se dressaient des hospices et des ateliers pour les métiers. Les aspirants se présentaient d'abord au monastère; ce n'est qu'à la suite de longues épreuves que ceux qui en étaient dignes, étaient reçus. Les anachorètes vivaient isolés dans leurs ermitages, n'ayant d'autre règlement que celui que leur dictait leur amour de la solitude et des privations. La vie des laures réunissait les deux genres. Elle sauvegardait les avantages de la vie commune, tout en laissant plus de latitude à ceux qui préféraient la vie solitaire. La laure est le lieu de réunion des anachorètes. Elle comprend au moins une église et un réfectoire pour les synaxes du samedi et du dimanche. En semaine, les moines vivaient dans leurs cellules, ou leurs grottes, situées dans les environs du monastère, ou éloignées d'un ou deux jours de marche. Leur journée se partageait entre le travail manuel, la psalmodie des psaumes et les méditations. Le travail consistait surtout dans la confection des corbeilles ou couffins et des nattes. Les joncs poussaient en abondance sur les rives du Jourdain; on en rencontrait parfois sur les rives de quelques wadis où coulaient de rares filets d'eau; les palmeraies de Jéricho fournissaient aussi les tiges de palmes nécessaires. Des Pères allaient sur les bords de ces torrents renouveler la provision du monastère. Les plus instruits consacraient le temps du travail manuel à la transcription d'ouvrages: Écriture Sainte ou œuvres des Pères. Le samedi soir, tout le monde rentrait à la laure, chacun apportant le travail de la semaine. Le dimanche se célébrait la Synaxe. Tous as-

---

(1) Nous faisons, pour cette partie, de larges emprunts à l'introduction, mise par C. Chevalier en tête de son étude sur la *Mariologie de St Jean Damascène*. Les détails y sont puisés des sources monastiques, vies des saints Euthyme, Sabas, Cyriaque, Étienne.
Nous renvoyons aussi à Dom Besse, *Les Moines d'Orient*, Paris, 1900.

sistaient à la Ste Messe et y recevaient la communion. Après le repas en commun, chacun des solitaires recevait sa provision de tiges, sa nourriture pour la semaine, pain, dattes ou figues, et s'en retournait à sa solitude. Les plus mortifiés se refusaient à ne rien prendre, se contentant de ce qu'ils trouveraient dans le désert, racines ou herbes. Pendant le carême, beaucoup ne rentraient plus à la laure ; ils passaient la Ste Quarantaine dans la solitude complète. La plupart choisissaient pendant ce temps les solitudes les plus retirées et les plus sauvages. Le carême préparatoire à Pâques commençait parfois après l'octave de l'Épiphanie et durait jusqu'au dimanche des Rameaux. Seuls restaient dans la laure les malades, les vieillards et les novices.



Jean Damascène (*à gauche*) et Cosmas le Mélode.
(Trapéza de Lavra, Mont-Athos, 1512).
(D'après Millet, Monuments de l'Athos, Pl. 146)

Le novice admis, avait les cheveux coupés et se mettait entre les mains d'un ancien qui lui apprenait les usages et les pratiques de la vie monastique. Quand il venait pour des conseils de direction, le novice frappait trois fois à la fenêtre avec un caillou, entrait en récitant le *Pater* dans l'antichambre de la demeure de l'anachorète. Le solitaire qui priait dans la cellule plus intime se présentait ou faisait dire par son disciple qu'on voulût bien repasser. Devant le supérieur on se mettait à genoux : à genoux on recevait ses ordres ou ses remarques. L'entrevue achevée on se prosternait.

. . . .

Jean le Géomètre, qui vivait sous Nicéphore (802), nous renseigne sur l'attitude pendant la prière. « Des sages qui prient, les uns étendent les mains, les levant en l'air, d'autres les laissent tomber quand l'extase les met hors d'eux, d'autres les tiennent en bas comme pour lever un objet, d'autres prient les bras en croix, car Amalec (le démon) n'est pas loin. »

Dès qu'il était plié à ce cérémonial, le novice s'appliquait aux gros travaux : porter du bois ou de l'eau, aider à la cuisine, au jardin, à la boulangerie. Au bout de quatre ans, après avoir été nommé au renouvellement des charges, boulanger, infirmier, hôtelier et économe, il devenait prêtre.

La vie menée dans les monastères palestiniens était assez rude : psalmodier, travailler, faire pénitence, résumaient la perfection. La mortification y était d'un grand attrait. La nourriture commune était convenable, on servait même du vin. Les mets du menu se composaient de fèves, de lentilles, plus rarement de pois cuits à l'eau ou détrempés à froid, de dattes et de figues. Mais la pénitence restreignait la plupart des accommodements. Il est pourtant recommandé aux jeunes religieux de ne pas jeûner, sauf le mercredi, austérité de règle.

Le climat, extrêmement dur, chaleur torride en été, froid excessif en hiver, était la source d'une mortification continue. « Mâr Sabas est bâti dans une sorte de fosse large de moins de cent mètres et dont les parois s'élèvent à pic à une hauteur sensiblement pareille. D'autre part le désert dans toute sa sauvage austérité. Pas la moindre verdure... Quant aux cellules, elles sont dépourvues de tout ce qui pourrait avoir quelque rapport avec le confort. Plusieurs ne sont qu'une grotte naturelle plus ou moins régularisée et fermée par un mur percé d'une porte et d'une étroite fenêtre ; les autres sont en murs de pierres... Du monastère on n'a d'échappée que vers le ciel. Rien ici des splendides horizons de l'Athos[1] ».

A lire la vie des grands anachorètes ou des moines du désert de Judée, Théodose, Cyriaque, Sisinnius, etc, à constater les dures pénitences qu'ils s'imposaient, l'on conçoit la difficulté de tout travail intellectuel. La sainteté se tournait du côté des exercices matériels, plutôt que du côté de la science.

Ajoutez à cela, l'insécurité dans laquelle vivaient les moines, le monastère étant l'objet des convoitises des pillards[2]. A chaque instant il fallait fuir, laissant le travail inachevé et les livres à l'abandon. Les retrouverait-on au retour ?

Malgré cela, Mâr Sabas donna à la littérature hagiographique, dogmatique et liturgique plusieurs noms. St Sabas lui-même posa les ba-

(1) Hiéromoine E. Mercenier, *Le Monastère de Mâr Saba*, Irénikon, 1947, t. XX, pp. 291-292.

(2) Sur les incursions des nomades et les martyrs de Mâr Sabas, cf. Chevalier, *op. cit.*, pp. 25-26.

ses du *typicon* qui porte son nom; il composa une règle monastique, *Constitutio Sabae et Theodosii de vita monachorum cœnobitarum et cellularum*[1]. St Cyrille de Scythopolis laissa de nombreux ouvrages hagiographiques d'un grand intérêt historique[2]. Son style, d'une élégance naturelle, l'art avec lequel son récit est mené, la poésie de ses descriptions le rapprochent de Plutarque.

Le VII[e] s. fut une période de dures épreuves pour le monastère; plusieurs écrivains cependant s'y illustrèrent. Le principal fut le moine Antiochus, auteur de récits historiques, de nombreuses homélies et surtout d'un manuel de doctrine chrétienne qui nous est parvenu sous le titre de **Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς**, divisé en cent trente chapitres[3].

Sabaïte aussi est l'auteur du célèbre roman de Barlaam et de Joasaph. C'est de Mār Sabas que sortit un récit bagiographique, la *Vie* de St Anastase, soldat perse converti au Christianisme, vers l'an 620, moine pendant sept ans et martyr volontaire à Césarée de Palestine et à Bethsaloë de Perse, le 22 janvier 628.

Le VIII[e] et le IX[e] s. furent l'âge d'or de la littérature sabaïte. La figure du Damascène, il est vrai, rayonne avec tant d'intensité qu'elle éclipse les autres écrivains. Étienne le Mélode laissa, en plus d'un récit de la mort des martyrs de la laure du 20 mars 797[4], un poème acrostiche, des tropaires sur la Nativité et la Circoncision de N.-S. et un drame ecclésiastique **ὁ Θάνατος τοῦ Χριστοῦ**[5].

Léonce de Damas écrivit entre 807 et 821 la *Vie* de St Etienne le Sabaïte[6]. Les deux frères Grapti, Théodore et Théophane, s'illustrèrent par leurs luttes pour la défense des images et leurs hymnes liturgiques[7]. St Théodore d'Édesse composa à St-Sabas des chapitres ascétiques dont 102 furent publiés en 1684 par P. Poussines[8].

Par une disposition spéciale de la Providence, la première partie du VIII[e] s. et les deux décades de la seconde, furent une période

(1) *Cod. Coisl. 295* de la Bibl. Nationale de Paris; *Codd. Sinaït. 1096 et 531.*
(2) E. Stein, *Cyrille de Scythopolis, à propos de la nouvelle édition de ses œuvres*, in Anal. Bolland., t. LXII, 1944, pp. 169-186; Cayré, *Patrologie*, II, pp. 110-111; D.A.C.L., art. *Sabas*, col. 201-202.
(3) Cf. Cayré, *Patrologie*, II, p. 320; Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, I, pp. 411-413.
(4) A. SS., mars, t. III, p. 166.
(5) D.A.C.L., art. *Sabas*, col. 203-204.
(6) A. SS., Juillet, t. III, p.
(7) S. Vailhé, *Les Écrivains de Mār Saba*, E. O., 1898, pp. 41-43; S. Vailhé, *St Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, St Théodore et St Théophane*, R. O. C., 1901, VI, pp. 313-332, 610-642; Emereau, *Hymnographi Byzantini*, E. O., 1925, pp. 176, 179.
(8) *Thesaurus asceticus*, Paris, 1684, p. 315. Sur toute cette partie cf. S. Vailhé, *Les Écrivains de Mar Saba*, E. O., 1898, pp. 1-11, 33-47.

de tranquillité pour le monastère. Durant tout le séjour que fit le Damascène dans la laure, nous ne constatons ni razzias, ni déprédations de la part des turbulents voisins des moines de la Judée.

A lire attentivement les ouvrages du Damascène, l'on constate qu'ils recèlent une érudition étendue et supposent des quantités de notes prises et de volumes dépouillés. « Holl[1] a démêlé avec une critique attentive les citations que Damascène accumule dans les *Parallela*. Il y relève des passages de Clément romain, d'Ignace d'Antioche (37 citations, tirées de sept lettres), de Justin (les deux *Apologies*, le *Dialogue*, l'*Epître à Zénon*, la *Cohortatio*), de Clément d'Alexandrie (le *Protreptique*, le *Pédagogue*, les *Stromates*, les *Commentaires sur les Prophètes*, *les Homélies* sur le salut des riches et sur Joseph). On rencontre aussi des extraits d'Hippolyte, de St Cyprien, de Denys d'Alexandrie, de St Grégoire le Thaumaturge, d'Athénagore, de St Méthode, de Pierre d'Alexandrie, d'Eusèbe de Césarée, de la *Doctrina Petri*[2]. » Le P. Chevalier a réuni, de son côté, les citations faites par le Damascène dans ses principaux ouvrages[3]. Il y relève 738 prises à 258 ouvrages de 48 auteurs différents. L'examen de ces citations ne prouve pas que Jean possédait tous les livres énumérés. Il devait en avoir cependant une bonne partie. Signe évident que la laure de St-Sabas était garnie d'une riche bibliothèque. Le Damascène se munissait pour les ouvrages manquant, à l'importante bibliothèque du St Sépulcre.

***

En quittant sa ville natale, Jean se dirigea, avec son frère adoptif, vers Jérusalem. Ils firent leur pèlerinage aux Lieux-Saints, puis se dirigèrent vers la laure de Mār Sabas. Le Damascène avait été précédé jusque dans ces solitudes par sa réputation. Aussi l'higoumène reçut-il avec joie, au nombre des novices, les deux illustres pèlerins.

Quel est l'higoumène qui accueillit Jean? Aucune biographie ne nous en dit le nom. Le dernier abbé du VII[e] s. que citent les sources monastiques, est l'higoumène Jean. Il souscrivit en 649 à la lettre contre les monothélites[4]. Vivait-il encore à l'époque où le Damascène se présenta au monastère? C'est peu probable. Nous ignorons par ailleurs, à quelle date entra en charge l'higoumène Daniel, qu'un document[5] nous montre à la tête du monastère, durant le VIII[e] s.

(1) *Texte und Untersuchungen*, Première Série, I. 5.
(2) *La Mariologie de St Jean Damascène*, p. 29.
(3) *Op. cit.*, pp. 40-42.
(4) Mansi, t. X, p. 909.
(5) Papadopoulos-Kérameus 'Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης, t. IV, p. 328, cité in *E. O.*, 1900, p. 179.

Plusieurs moines de la laure, choisis parmi les plus vénérables, furent successivement appelés. L'higoumène leur proposa de les établir maîtres spirituels des nouveaux arrivants. Tous refusèrent. Ils se dirent indignes de diriger une âme aussi élevée que celle de Jean dans les voies de la perfection. Enfin il se trouva un vieillard bon et simple pour accepter cette charge délicate.

Lorsque Jean pénétra dans la cellule du vieillard, ce dernier commença par lui faire faire l'apprentissage de sa nouvelle vie. « Je vous demande, ô mon fils spirituel, lui dit-il, d'éloigner de vous toute pensée et tout agissement terrestres; faites ce que vous me voyez faire. Ne vous enorgueillissez pas de vos connaissances; les connaissances monastiques et ascétiques ne leur sont pas inférieures; elles sont, au contraire, d'un degré et d'une philosophie supérieurs. Ayez soin de mortifier vos inclinations, et agissez contre votre bon plaisir. Ne faites rien sans mon assentiment et sans me demander conseil. N'écrivez à personne. Oubliez toutes les connaissances humaines que vous avez apprises et n'en parlez jamais. » Jean inclina la tête devant son maître spirituel, fit une métanie devant lui[1] et lui promit d'accomplir ce qu'il lui avait conseillé[2]. A lire cette page de Miḫāïl le moine, on croirait qu'au monastère de St-Sabas les maîtres de la vie spirituelle étaient hostiles à toute science. En réalité il n'en était rien. Toute étude n'était pas interdite au moine. Apprendre et réciter la Ste Écriture était une pratique estimée. Presque tous les solitaires savaient une partie du Psautier par cœur. Cette étude se tournait, il est vrai, vers la prière beaucoup plus que vers la connaissance. « Mais un assez grand nombre de solitaires se livraient aux travaux apostoliques. St Marcien avait une réputation d'orateur; Georges, patriarche de Jérusalem en 799, était homme de littérature et de sainteté; St Théodose étudiait les livres inspirés et prêchait. St Gérasime avait une haute réputation de science spirituelle, ce qui ne va pas sans une formation intellectuelle sérieuse... « Vous m'écrivez, vénérable père Eustathe, lit-on dans la vie d'Antiochus le moine, que vous souffrez grandement... de changer de résidence... Il ne vous est pas possible de transporter un poids de livres... »

« Quand St Étienne le Sabaïte fait ses prédictions, ses disciples tirent leur *pinakidion* (calepin) afin de noter les détails annoncés: cette activité dénote une certaine culture[3]. » Gabriélus étudia dans la solitude le latin, le grec et le syriaque.

Plusieurs, il est vrai, arrivaient à la laure pleinement instruits,

(1) Ce détail nous montre que Miḫāïl connaissait les usages monastiques.
(2) *Biographie*, p. 20.
(3) Chevalier, *op. cit.*, pp. 32-34.

mais il n'était pas impossible de se former dans le monastère même. Étienne le Sabaïte, entré à dix ans, puisa toute sa science à Mâr Sabas. L'éducation religieuse et littéraire des deux frères Grapti fut confiée à Michel le Syncelle.

Le discours, tenu par le maître de Jean, ne doit donc pas être pris comme un ordre absolu d'abandonner toute vie intellectuelle. C'était plutôt pour mettre le novice dans l'ambiance et le préparer à sa nouvelle vie. Nos noviciats modernes n'interdisent-ils pas toute étude profane et même ecclésiastique, hormis l'ascétisme ?

Jean resta longtemps sous la direction de son maître spirituel. Un jour ce dernier voulut éprouver l'obéissance et la vertu de son disciple. « Mon fils, lui dit le vieillard, j'ai ouï raconter qu'à Damas les corbeilles que nous tressons se vendent cher; nous en avons un grand nombre. Prenez-en une partie et allez les vendre là-bas, vous nous en rapporterez le prix pour subvenir à nos besoins.» Il lui en fit porter un certain nombre et lui imposa de les vendre à un prix double du prix ordinaire. Jean ne fit aucune objection. Il partit pour Damas. Il traversa les rues de la ville emportant sa charge de couffins. Il ne put en vendre aucun, le prix en étant trop élevé. Enfin un de ses anciens serviteurs crut le reconnaître. Il eut pitié de lui et lui acheta toutes ses corbeilles au prix convenu. Jean revint au monastère « couronné de la victoire remportée sur l'orgueil et l'esprit de munificence[1]. »

Une autre épreuve attendait cependant le novice. S'il sortit victorieux de la première, il subit une défaite dans la seconde. Un vieillard vint à mourir dans le monastère; il était le voisin du maître de Jean et avait un frère au couvent. Ce dernier fut très attristé; il ne cessait de pleurer et de se lamenter chaque fois qu'il se souvenait de lui. Il s'en vint un jour supplier Jean de composer, pour adoucir son chagrin, une pièce de poésie sur celui qu'il pleurait. Le pieux novice lui répondit: « Je crains les remontrances de mon maître, qui m'a défendu d'écrire quoi que ce soit. — Je ne le dirai à personne, répondit le religieux; et je ne réciterai le morceau qu'isolé et à l'écart.» Ses instances furent telles que Jean crut, en y cédant, remplir un devoir de charité. Il composa le beau et délicat tropaire qui se récite encore de nos jours dans l'office des défunts: « En réalité, toutes les choses de ce monde ne sont que vanité: il n'en reste rien après la mort. Ni la gloire, ni les richesses ne suivront nos pas au-delà du tombeau. La mort nous poursuit et bientôt elle fera disparaître tout ce qui nous attache à la terre. En attendant sa visite, disons au Christ immortel: A ceux qui nous ont quitté, Seigneur, donnez place dans le

(1) *Biographie*, p. 21; *Vita*, col. 466-467.

lieu du repos et du salut. » Pendant que Jean s'appliquait à composer sa mélodie, son maître le surprit : « Est-ce ainsi, mon fils, que vous tenez vos promesses ! Vous ai-je ordonné de chanter au lieu de pleurer ? » Jean essaya de lui faire comprendre l'état du moine, son voisin, et lui présenta des excuses. L'inflexible vieillard le chassa de sa présence, et le novice désolé et contrit se retira pour pleurer sa désobéissance. Il fit même intervenir les anciens du monastère pour obtenir son pardon et lui permettre de redevenir son compagnon de cellule. Le vieillard demeura inexorable. Il fallut de nouvelles instances pour le déterminer à faire grâce et encore soumit-il le pardon qu'il promettait à une étrange condition : « Que ce novice indocile, dit-il, aille nettoyer les fosses d'aisance de toute la laure. A cette seule condition je lui permettrai de réintégrer la cellule. » Les anciens furent stupéfaits de cette punition ; ils s'en allèrent attristés et confus.



Jean Damascène (*à gauche*), Cosmas le Mélode, Barlaam et Joasaph.
(Dochiariou, Mont-Athos, 1568).

(D'après Millet, Monuments de l'Athos, Pl. 241, 1)

Lorsque Jean les vit, il alla au devant d'eux, fit une métanie et leur demanda ce que son maître avait ordonné. Les anciens lui firent part de leur déconvenue et de la difficulté de pouvoir fléchir son maître. « Il impose, dirent-ils, une pénitence inconnue jusqu'à nos jours — Quelle est-elle ? — Nettoyer les fosses d'aisance. — Cela est facile,

dit Jean avec douceur. » Il prit aussitôt une pelle et un couffin et commença sa besogne par la cellule qui avoisinait celle de son maître.

En apprenant la promptitude avec laquelle Jean s'était porté à une si humiliante épreuve, le vieillard le fit appeler et, le pressant sur son cœur, il l'embrassa sur la tête et les yeux et lui dit : « Cela suffit, mon fils, cela suffit. Vous avez accompli ce que l'obéissance vous demandait de faire. Vous avez même fait davantage. Réintégrez votre cellule, vous y serez le bienvenu ».

La Sainte Vierge ne put supporter longtemps qu'on traitât ainsi son dévot. Une nuit, elle apparut en songe au vieillard et lui reprocha « d'avoir bouché la source d'où sortait une eau si douce, si transparente. Jean est destiné à orner les Églises et les fêtes des Saints par ses mélodies. Les fidèles se délecteront de la douceur de ses compositions. Laissez-lui la liberté de dire ce qu'il veut, parce que le Saint-Esprit parle en sa bouche ». Dès le matin, le jeune religieux apprenait de son maître ce qui venait de se passer. Il recevait en même temps la mission d'écrire ce qu'il voudrait, parce que Dieu aimait ce qu'il composait. « Ouvrez la bouche, lui dit le vieillard, et dites ce que le St-Esprit vous inspirera. Ma défense a été de la bêtise et de l'ignorance ». Jean commença la composition des canons de la Résurrection. Évoquée par cet ordre divin, la flamme pure de son génie va s'élever du foyer obscur où l'humilité la tenait renfermée pour éclairer de ses reflets l'Église d'Orient[1].

Des auteurs[2] ont voulu voir des légendes en ces récits. L'invraisemblance de quelques détails ne peut être invoquée, surtout si elle est seule, pour rejeter l'authenticité de tout un récit. « On a, peut-être, trop déprécié la *Biographie* de Mihail. En la comparant avec les autres sources, avec les vies des solitaires du temps et de la région, avec les lois de l'époque et les historiens arabes, on reconnaît comme plausibles plusieurs détails[3] ».

La confection des corbeilles était le travail manuel le plus courant dans les monastères palestiniens. Que l'ancien, voulant abaisser son novice, l'ait envoyé vendre des corbeilles qu'ils fabriquaient ensemble, est tout à fait dans les coutumes monastiques. Il n'y a rien d'étonnant aussi qu'il ait eu l'idée de l'envoyer dans la ville voisine, Jéricho ou Jérusalem, pour vendre plus cher ses couffins[4]. La désignation de la ville de Damas et la scène du serviteur qui reconnait son

(1) *Biographie*, pp. 21-23 ; *Vita*, col. 467-474.
(2) Jugie, *E. O.*, 1924, pp. 150-151 ; D. T. C., *art. cit.*, col. 695.
(3) Chevalier, *op. cit.*, p. 36.
(4) Michel le Sabaïte était chargé d'une mission semblable lorsqu'il se fit remarquer par la femme du calife 'Abdel Malek. *Anal. Bol.* 1930, pp. 67-68.

ancien maître, peuvent être considérées comme invraisemblables, mises pour donner plus de relief à l'épisode.

De même l'expulsion de Jean par un religieux atrabilaire et entiché de son autorité, ce défaut si fréquent dans les milieux ecclésiastiques d'alors, n'est pas hors de situation. La punition choisie ne doit pas nous étonner. Il n'y a pas de noviciat où à l'heure actuelle les jeunes religieux n'accomplissent des exercices de ce genre[1]. Quoique le merveilleux se montrât jadis plus fréquemment que de nos jours, l'intervention céleste n'était pas nécessaire pour expliquer que le Damascène reçut des encouragements à la composition poétique. Il fallait que le monastère eut des esprits cultivés. Le maître des novices pouvait interdire à Jean, pour un moment, de se livrer à des exercices étrangers à sa formation spirituelle, puis revenir sur sa décision après reconnaissance des vertus de son disciple.

* * *

Après son noviciat, Jean, nous dit la *Biographie*, fut appelé par le bienheureux Jean, patriarche de Jérusalem et ordonné prêtre malgré sa volonté. Lorsqu'il revint au monastère, il se livra à une vie plus érémitique, augmenta ses pénitences et se consacra à la composition d'ouvrages qui furent connus dans tout l'univers[2].

St Sabas écartait ses moines de la prêtrise. « Cela leur tourne la tête » disait-il, et lui-même hésita longtemps avant de recevoir le sacerdoce. Il n'est donc pas étonnant que le Damascène ait eu le même scrupule pour recevoir un sacrement si grand. D'autres saints ont éprouvé les mêmes craintes. Mais « la lumière ne pouvait pas rester longtemps sous le boisseau. » Le patriarche de Jérusalem, ayant entendu parler des vertus et de la science du Damascène et sachant le bien qu'il pouvait en tirer pour son diocèse, lui donna l'ordre d'accepter l'ordination sacerdotale. Jean, toujours obéissant, accepta.

Jean V était monté sur le siège de la Ville Sainte en 706[3]. C'est sous son patriarcat, en 723, que 60 pèlerins d'Ammorium furent massacrés. Il demeura jusqu'en 727 le seul patriarche des Églises melchites. Il se trouvait être à la tête de l'épiscopat catholique de Syrie, de Palestine et d'Égypte. Aussi s'opposa-t-il à l'Iconoclasme. Il trouva en Jean le meilleur porte-parole dans sa lutte contre la nouvelle hérésie. Il mourut en 735. Malgré l'affirmation de la *Biographie*, le Damascène n'étudia pas les sciences ecclésiastiques dans sa ville natale, sous la direction de Cosmas. C'est à St-Sabas ou plus vraisemblablement à

(1) Chevalier, *op. cit.*, p. 37.
(2) P. 24 ; *Vita*, col. 482.
(3) Le Quien, III, pp. 290-291 ; Papadopoulos, Ἱστορία Ἐκκλ. Ἱεροσ., p. 274.

Jérusalem qu'il fut instruit des sciences divines. Son maître fut le patriarche Jean. Dans sa *Lettre sur le Trisagion*, le Damascène se déclare être son *disciple* et son ami intime[1].

A quelle date le Damascène reçut-il le sacerdoce ? Certainement avant le commencement de l'Iconoclasme. Jean prononça, en effet, devant l'assemblée des fidèles, le jour même de son ordination, une profession de foi publique. Cela ressort de plusieurs passages de cette *Expositio et Declaratio fidei*[2]. Or rien en elle ne fait allusion à l'hérésie iconoclaste et pourtant Jean signale les hérésies qui ont paru jusqu'à son époque avec leurs principaux fauteurs. Un tel silence ne s'expliquerait pas s'il avait été ordonné après 726.

* * *

A lire certaines affirmations de cette profession de foi : « *Docendo gregem, quem Deus per vos commisit mihi, ab omni probro, crimineque damnoso et contrarietate liberum*[3] », il semble que Jean avait été ordonné en vue d'un certain exercice pastoral. La suite de la vie de notre saint nous montrera le bien fondé de cette supposition ; car Jean devint le prédicateur attitré de la Ville Sainte et « le prêtre de la Sainte Anastasis du Christ notre Dieu ». Comment concilier ce fait avec ce qu'affirme la *Biographie* : le Damascène aurait regagné la laure pour se livrer à une vie plus retirée encore ?

Aucune incompatibilité en ceci. Le patriarche de Jérusalem, qui attachait de grandes espérances sur l'éloquence de Jean et qui le destinait à le seconder, aurait permis au Saint de regagner, pour quelque temps, sa solitude, afin qu'il se perfectionnât dans les lois de l'ascèse et les voies de la perfection. Jean aurait passé ainsi, une sorte de troisième an. Et puis, être prédicateur dans telle ville n'implique pas nécessairement pour celui qui en a la charge, un séjour continu dans la ville. St-Sabas est à quelques kilomètres de Jérusalem. Jean pouvait se déplacer aisément pour remplir les devoirs de sa fonction. Rien ne l'empêchait ensuite de se livrer, dans la laure, à d'autres occupations. Le monastère étant sous l'obédience du patriarche, ce dernier pouvait disposer de ses religieux. Ne voyons-nous pas, en 813, Thomas de Jérusalem réclamer trois moines de St-Sabas, Michel le Syncelle, les deux frères Grapti et les incorporer dans le clergé de la Sainte-Anastasis ?

* * *

L'*Introduction élémentaire aux dogmes* débute par cette phrase : « Misérable pécheur que je suis, j'ouvre mes lèvres de bègue et de

(1) *P. G.*, t. XCV, col. 57.
(2) *E. O.*, 1924, p. 147, note 3.
(3) *P. G.*, t. XCV, col. 436 B.

bredouilleur, ayant confiance que Dieu m'accordera l'esprit de sagesse, à cause de l'acte d'humilité fait par ceux qui ont *demandé que je parle et de l'utilité des auditeurs*[1] ».

« Ces dernières paroles semblent indiquer que notre hiéromoine ne se contenta pas d'écrire des traités de théologie, mais qu'il enseigna aussi oralement la doctrine sacrée, qu'il fut professeur au vrai sens du mot[2] ».

Rien dans la *Biographie* et la *Vita* du patriarche Jean ne laisse entrevoir ce rôle du Damascène. Cependant certains critères internes et quelques indications externes nous le font deviner.

« Le contenu de la *Foi orthodoxe* et de la *Dialectique* trahit l'enseignement : on ne s'imagine guère notre saint discutant ces bases abstruses uniquement pour écrire. Son besoin d'être net et complet se comprend au contraire, si nous voyons devant lui un groupe auquel il a souci de rendre intelligibles, par des notions précises, les principes de la Patrologie et de la Philosophie. Ce soin s'explique surtout si, supposée l'ardeur combative dont plusieurs de ses ouvrages témoignent, nous nous représentons devant le Damascène, écoutant ses doctes leçons, des athlètes qui se préparent à défendre la vérité, à déjouer les subtiles attaques de l'hérésie... Qu'on examine le chapitre auquel plus tard on a mis le titre *Adversarium evasio, auctoris instantia*[3] et qu'on juge si cette suite d'alternatives, éliminées tour à tour, ne donne pas l'impression d'un professeur en chaire, pourfendant un adversaire qu'il faut à tout prix écraser. Je trouverais un autre argument dans l'usage qu'il fait des *parallela*, sorte de recueil, manuel de Patrologie qu'on se passait de main en main, de chaire en chaire et que chaque professeur complétait selon ses besoins[4]. »

La même *Introduction élémentaire aux dogmes*, est justement signalée dans les suscriptions des manuscrits comme ayant été recueillie de la bouche, ἀπὸ φωνῆς, de « l'humble moine Jean de Damas[5]. » Théodore abu Qurra nous a également conservé un court *Dialogue entre un chrétien et un sarrasin*[6], qu'il présente comme un *extrait de leçons orales*, ἀπὸ φωνῆς, *données par Jean de Damas*. Et quand Théophane nomme notre Docteur διδάσκαλος ἄριστος, peut-être pourrait-on traduire par *professeur éminent*.

(1) *P. G.*, t. XCV, col. 100 A.
(2) Jugie, *art. cit.*, p. 152.
(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 1052-1053.
(4) Chevalier, *op. cit.*, p. 31.
(5) *P. G.*, t. XCV, col. 100 A.
(6) *P. G.*, t. XCIV, col. 1586.

« Du professeur, en effet, Jean possède les qualités maîtresses : la clarté, la précision dans les termes, l'amour des distinctions et de l'argumentation, l'habitude de recourir aux comparaisons les plus simples pour faire comprendre les doctrines les plus hautes[1]. »

Il ne faudrait pas conclure à l'existence, à Mār Sabas, d'une sorte de séminaire où des étudiants se préparaient au sacerdoce. De l'élu à la prêtrise on n'exigeait aucun bagage scientifique ; ordonné à l'improviste sur avis de son abbé, selon les besoins du monastère, parfois *malgré lui*[2], on ne lui demandait que d'offrir le Saint Sacrifice et d'absoudre ; prédication et direction étaient réservées à d'autres.

Les auditeurs du Damascène ne pouvaient être que des jeunes gens ayant le goût des études, instruits avant d'être moines, et qui voulaient se perfectionner par une science plus haute[3].

Nous connaissons le nom de deux de ses élèves, Jean qui deviendra évêque de Laodicée[4] et Théodore abu Qurra, évêque de Ḥarrān[5]. Ce dernier ne manque pas d'appeler le Damascène son maître[6].

* * *

(1) Jugie, *art. cit.*, p. 152.
(2) Nombreux cas, ceux de Jean le Silentiaire, d'Euthyme, de Sabas.
(3) Chevalier, *op. cit.*, pp. 30-31.
(4) Laodicée ad Libanum, actuellement Tell Nebi Mend, cf. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, pp. 107 sq.
(5) Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II, pp. 7-26 ; on y trouvera toute la bibliographie nécessaire.
(6) *Traité sur le culte des Images*, chap. XXIII.



Mosaïques de l'abside du dôme de Monreale. Fin du XIIe siècle.

1) « L'église est consacrée par le sang du Christ et de ses saints, et elle est ornée par l'image du Christ et de ses saints. » *De imag. Orat.*, II, n. 16, P. G., t. XCIV, col. 1301.

2) « Les images sont les livres des ignorants et les hérants non muets de l'honneur des saints ; elles instruisent ceux qui les voient par une voix silentieuse et sanctifient la vue. Si je manque de livres... je me rends à l'église... piqué par mes pensées comme par des épines ; la fleur de la peinture me porte à regarder, charme ma vue comme un pré et distille doucement dans mon âme la gloire de Dieu. » *De imag. Orat.*, I, n. 17, P. G., t. XCIV, col. 1268.

(Paroles du Damascène)

LA LUTTE CONTRE L'ICONOCLASME

Pendant que le Damascène se préparait à Mār Sabas aux exercices de l'ascèse et accomplissait ses devoirs de professeur et de prédicateur, de graves événements bouleversaient le monde oriental.

Les Omayades atteignaient l'Indus et portaient leurs armes au-delà des Pyrénées[1]. Déjà en 712 Qutaïba annexait la Transoxiane et poussait vers le Fergâna ; il envahissait la Chine occidentale et atteignait Kachgar en 714. Tandis que l'Islam s'implantait au centre de l'Asie et entamait le monde chinois, il abordait d'autre part l'Europe occidentale et recueillait l'héritage des rois wisigoths. La prise de Tolède (712) et de Saragosse ouvrait aux armées de Musa ibn Nuṣair le Haut-Aragon, le Léon, les Asturies et la Galice. Les Pyrénées étaient franchies et en 725 Carcassonne capitulait. En octobre 732, 'Abder Rahman al Ghâfiqui, poussant une pointe aventureuse vers la Loire, rencontrait Charles Martel entre Tours et Poitiers et tombait avec un grand nombre des siens, au lieu-dit la Chaussée des Martyrs. L'expansion de l'Islam en Occident avait atteint sa limite extrême. Après une poussée formidable, le Croissant marquait un arrêt définitif. La Chrétienté commençait à réagir. En 737, Charles Martel était de nouveau vainqueur des Musulmans sur la Berre, près de Narbonne.

Le bruit de ces luttes gigantesques entre deux civilisations parvenait sans doute à Mar Sabas ; car toute relation n'était pas interrompue entre les monastères de Palestine et ceux du pays des Francs. Cependant la lutte qui se livrait aux portes de Constantinople intéressait davantage les chrétiens de Palestine.

Même en Orient la Chrétienté avait réagi. Le dernier siège de Constantinople avait échoué assez misérablement. L'historien anglais Bury dit de Constantinople qu'elle fut le grand « boulevard de l'Europe chrétienne » et qualifie l'année 718 de « date œcumenique. » L'historien grec Lambros compare ces événements aux guerres persiques de la Grèce antique et donne à Léon III le nom de Miltiade de l'helle-

(1) Sur cette partie cf. Ch. Diehl et G. Marçais, *Le Monde Oriental de 395 à 1081*, pp. 334-348 ; A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, pp. 310-319.

nisme médiéval[1]. L'année même de cet échec, l'Empire, sortant d'une longue crise, passait aux mains énergiques de Léon III l'Isaurien. La situation allait être renversée au profit des Byzantins. Après un temps d'arrêt, les attaques reprirent en Cappadoce et dans le Caucase. Chaque été, des corps expéditionnaires, fréquemment soutenus par une flotte, razziaient les campagnes d'Asie-Mineure. La défense de ces confins fut réorganisée. En 739, le fils du calife Hišām, ayant pénétré au cœur de la Phrygie, vit les vingt mille hommes qui composaient son avant-garde décimée près d'Akroïnon. Le désastre marqua, de ce côté du moins, la faillite des ambitions omayades.

* * *

Arrêté dans son effort d'expansion, l'Islam était aussi en difficulté dans les territoires annexés depuis un demi siècle. Les provinces excentriques étaient agitées de troubles graves, que justifiait la politique des Arabes à l'égard des indigènes soumis et convertis[2]. En Perse comme en Berbérie, on revendiquait l'égalité fiscale que l'Islam avait promise. L'hérésie ḫāriğite qui, dans les provinces reculées de l'ouest, devenait la forme des résistances nationales, semblait réduite à l'impuissance dans les provinces plus proches depuis l'énergique répression d'al Ḥağğāğ. Elle continuait cependant à travailler les esprits et n'allait pas tarder à se manifester avec le fléchissement du pouvoir central.

Le choix de Damas comme capitale avait réuni autour de Mu'āwia les plus fidèles défenseurs de la dynastie. L'abandon de la ville pour les séjours désertiques, devait indisposer les Syriens contre les derniers Marwanides. Sous Walīd II, pour la première fois depuis Mu'āwia, entre les Omayades et le pays se rompait l'accord, où ces princes avait puisé la force de braver les plus violents orages. Les derniers Marwanides manquaient du *ḥilm* du fondateur de la dynastie pour tenir la balance égale entre les Qaïsites et les Yéménites. Depuis Marğ Râhet, la haine s'était accrue entre les deux clans. La politique de ménagement et de conciliation suivie par 'Omar II était rompue. Yazīd II s'appuya presque exclusivement sur les Qaïsites. Hišām prit le contre-pied de cette politique, puis il y revint. Les Yéménites, évincés, prirent leur revanche sous son successeur. Aux Yéménites mécontents se joignirent les Qadarites, eux aussi persécutés par Walīd II. Leur nombre s'était accru ; à leur tête figurait maintenant un Marwanide, Yazīd fils de Walīd Ier. Les rebelles partirent de Damas pour surprendre le calife s'occupant de chasse dans les environs de

(1) A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 314.
(2) Diehl, *Le Monde Oriental*, pp. 340-341.

Mśatta. Dans sa fuite vers le nord, il fut rejoint et tué au sud de la Palmyrène en avril 744.

La lutte d'influence, jusque-là limitée entre Qaïsites et Yéménites, dégénéra en véritable guerre civile et gagna tous les *ğunds* syriens. A l'exemple de Damas qui élit Yazīd III, chaque circonscription de la Syrie-Palestine s'avisa de créer un calife. Ces luttes finirent par désagréger le pays. Marwan II réussit à devenir maître de Damas en 744.

Mais les sympathies de ce vieux soldat, à l'énergie légendaire, l'attiraient bien plutôt vers la Mésopotamie, où il avait passé la plus grande partie de sa vie, que vers la Syrie, où il se sentait étranger. Méconnaissant totalement l'importance de ce pays, sa situation privilégiée, prix d'un siècle de dévouement et de combats au service de la dynastie omayade, il transporta la capitale à Ḥarrān. C'était la rupture déclarée de la dynastie avec le monde syrien, qui l'avait soutenue depuis Mu'āwia. Des révoltes éclatèrent, et Marwān, pour réduire le pays, en démentela les principales villes.

En Orient se formait l'orage, qui balayerait le régime omayade. Marwan fut victorieux de toutes les rebellions : Syriens, ḫāriğites d'Iraq, ḫāriğites d'Arabie. Les plus vastes espoirs lui semblaient permis. A ce moment et « contre toute attente, apparurent des adversaires inquiétants, les Ḫorāsāniens, sous la bannière noire des 'Abbassides » (Wellhausen).

* * *

Cent ans après son expansion en dehors de l'Arabie, l'Islam ne
se présentait plus comme un peuple ayant vécu à l'étroit dans sa
presqu'île et se dégageant pour conquérir de l'espace vital. Il se don-
nait désormais en religion imposant ses dogmes aux peuples vaincus.
L'Islam primitif avait pu conquérir les sympathies de quelques frac-
tions des Églises chrétiennes qui l'avaient aidé à s'établir et à s'orga-
niser. Aucun attachement n'allait désormais vers l'Islam doctrinaire
et intransigeant du milieu du VIIIe s.

En suivant, de la laure de St-Sabas, la marche foudroyante des
armées de Qutaïba ou de Mūsa ibn Nuṣaïr, en assistant à la lutte à
mort qui opposait la Croix au Croissant dans tout le bassin méditer-
ranéen, le Damascène ne pouvait plus garder pour l'Islam la même
indulgence qu'avaient eue avant lui son père et son grand père. Fi-
dèle sujet du califat, au point de vue civique, il était chrétien et prê-
tre. L'Islam se présentant désormais comme Religion, et non comme
État, n'avait plus droit au même ménagement. Le Damascène ne pou-
vait pas se réjouir de son extension, cette dernière étant en raison
directe avec la régression de la Croix.

Jean suivit avec intérêt l'évolution et le développement de la crise dynastique dans laquelle devait sombrer la maison des fils d'Omaya. Mais les convulsions qui agitèrent les dernières années du califat n'eurent aucun retentissement dans son âme. L'ancien fonctionnaire du palais ne gardait aucun ressentiment à ceux qui avaient été la cause de son éloignement de sa patrie, son exil ayant été volontaire; mais la politique incohérente des derniers Marwanides l'avait complètement détaché de la cause d'une famille qui se montrait indigne de son fondateur.

* * *

Aux événements d'ordre politique qui agitèrent le monde méditerranéen dans le second quart du VIIIe s., se joignirent d'autres, d'ordre religieux, qui bouleversèrent l'Orient chrétien. Ceux-ci arrêtèrent d'une façon spéciale l'attention du Damascène et lui fournirent l'occasion de mettre sa plume au service de l'Église et de la Vérité.

Encore prise entre la poussée des Arabes musulmans et l'infiltration des Slaves païens, l'Église byzantine devint la proie de l'Iconoclasme[1]. Ainsi le voulut un empereur chez qui le désir de tout réorganiser ne sut point se contenir en de justes limites[2].

C'est en 725 que l'hostilité aux saintes images se dessina. Le patrice Besser, renégat redevenu chrétien, parut d'abord en avoir l'initiative, d'accord avec les évêques Théodose d'Éphèse, Thomas de Claudiopolis et Constantin de Nacolia. En 726 Léon l'Isaurien prit les premières mesures contre les images. Quand le peuple vit, à Constantinople, en exécution de l'ordre impérial, un officier entreprendre de briser l'image du Christ qui se trouvait au quartier de Chalcopratia, une émeute éclata, où les femmes se firent remarquer par leur violence; il y eut des morts et des blessés, et il fallut prononcer des condamnations sévères. Lorsque la nouvelle se répandit dans les provinces, ce fut bien pis encore. La Grèce et les Cyclades s'insurgèrent (727) et proclamèrent un contre-empereur. En Occident, l'effet fut plus grave. Ce fut en Italie un soulèvement général en faveur du pape Grégoire II qui, hardiment, avait répondu à l'ordre impérial en

(1) La querelle iconoclaste a suscité une littérature abondante. On s'en rend compte en parcourant les quatre colonnes de bibliographie dressée par H. Leclercq, en 1926. Depuis cette date de nouvelles études parurent. Nous signalons les principaux ouvrages consultés. Fliche et Martin, t. V, pp. 139-170; Ch. Diehl et G. Marçais, *Le Monde Oriental*, pp. 259-281; L. Bréhier, *La Querelle des images*, Paris, 1904; Pargoire, *L'Église Byzantine de 527 à 847*, pp. 253-fin; Ostrogorsky, *Les Débuts de la querelle des images*, in Mélanges Diehl, t. I, pp. 235 sq.; Héfélé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. III, 2e partie; H. Leclercq, *Images (culte et querelle des)* D. A. C. L., col. 180-302.

Sur Jean Damascène et l'Iconoclasme cf. H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damascus*, Kallmünz, 1937.

(2) Les historiens ne sont pas d'accord sur les causes de l'Iconoclasme, cf. Fliche et Martin, V, pp. 440-441.



Mosaïques de la Mosquée des Omayades (VIIe siècle).

excommuniant l'exarque de Ravenne et en dénonçant l'hérésie (727). En Orient, Léon III se décida à briser la résistance par la force. Le patriarche de Constantinople, Germain, fut mis en demeure ou d'abandonner sa dignité ou de contresigner le décret contre les images. Le saint patriarche se démit (730). A sa place, l'empereur fit élire le syncelle Anastase, tout dévoué à la doctrine iconoclaste. Puis l'édit fut publié et la persécution commença. En Occident, l'agitation reprit, plus violente. Grégoire II refusa de reconnaître le patriarche hérétique. Grégoire III qui lui succéda en 731 prit, en s'appuyant sur les Lombards, une attitude plus hardie encore et plus indépendante. Le synode romain de 731 exclut solennellement de l'Église les adversaires des images. Ne voyant plus dans le Pontife qu'un rebelle, l'empereur envoya en Italie une expédition chargée de le faire rentrer dans le devoir ; mais la flotte byzantine fut détruite par une tempête dans l'Adriatique (732). Léon III dut se contenter de confisquer les patrimoines de l'Église sis en terre d'Empire, de détacher de l'obédience

romaine, pour les soumettre à l'autorité du patriarche de Constantinople, les diocèses de Calabre, de Sicile, de Crète et de l'Illyricum et de frapper de nouveaux impôts les populations italiennes[1].

En 740 Constantin V succéda à son père. Plus passionné et plus fanatique que lui, il allait conduire la lutte avec une violence plus systématique dans la répression. Constantin était théologien. Il transportait le débat sur le terrain christologique, condamnant les images non pas seulement pour leur caractère idolâtrique, mais surtout parce qu'elles portaient atteinte au dogme de l'union des deux natures dans la personne du Christ. Il condamnait aussi le culte de la Vierge et des saints; il jugeait inutiles les prières qu'on leur adressait et punissait ceux qui imploraient leur intercession. Il sentait par ailleurs vivement les périls du monachisme. En condamnant le culte des images, il déclarait la guerre, par le fait même, aux moines, leurs défenseurs les plus ardents.

Au dire de Mihail le moine, Constantin «troublait toutes les Églises, dispersait les vrais croyants en N.-S. Jésus-Christ, déclarant la guerre à sa statue (sic!) sainte, à celle de la Vierge, sa Mère, aux images de tous les saints, haïssant ceux qui s'appliquaient à connaître l'essence divine, c'est-à-dire les ascètes qui vivaient de la vie des anges; il les appelait les revêtus de la noirceur des ténèbres[2].»

L'empereur faillit perdre son trône à ce jeu, car le général Artavasde, en s'appuyant sur les orthodoxes, réussit à lui enlever Constantinople et à le tenir en échec de juin 741 à novembre 742. Aussi, vainqueur, le jeune basileus parut assagi: jugeant bon de ne pas augmenter les difficultés de la situation, il mit un frein à son zèle iconoclaste et, comme son père après la révolte des Helladiques, se préoccupa d'assurer les résultats obtenus avant d'en rechercher de nouveaux[3].

* * *

Les mesures iconoclastes n'atteignirent pas toutes les provinces de l'empire. St Étienne le Jeune, dans un discours qui peut être daté exactement de la fin de l'année 753, nous donne des renseignements précieux sur les provinces qui avaient échappé jusque-là à la persécution. Le saint, en effet, conseilla aux moines d'émigrer dans les régions qui étaient encore indemnes et il en fit l'énumération. La plupart étaient éloignées de Constantinople ou situées hors des frontières

(1) *Le Monde Oriental*, pp. 265-268.

(2) *Biographie*, p. 15. Le diacre Étienne, auteur de la *Vie de St Étienne le Jeune* nous rapporte encore que le Copronyme nommait le vêtement monastique un *habit de ténèbres* (*P. G.*, t. C, col. 1112).

(3) Pargoire, *op. cit.*, p. 256.

de l'Empire: la région de la Mer Noire, Crimée, Bosphore cimmérien, Cherson, Nicopsis et la Gothie Creuse; la région tendant vers le Golfe Persique: la région tendant vers l'ancienne Rome (pays de l'Adriatique, métropole de Nicopolis en Épire, Naples et l'Italie jusqu'au Tibre); la Lycie inférieure au sud de l'Asie-Mineure; quelques territoires sur la Propontide; l'île de Chypre et la côte de Syrie, Tripoli, Tyr, Jaffa. En outre, le pape de Rome, les patriarches d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem avaient excommunié l'empereur[1].

Si l'Iconoclasme n'atteignit pas les patriarcats melchites, par suite de leur situation en dehors de la mouvance de l'Empire, ceux qui étaient chargés du dépôt de la foi dans les Églises d'Antioche ou de Jérusalem, ne pouvaient pas assister les bras croisés, aux destructions que causait la nouvelle hérésie.

Le veuvage du siège d'Antioche se prolongeait encore, lorsque furent prises les premières mesures iconoclastes. Jérusalem avait à sa tête depuis une vingtaine d'années Jean V. Ce patriarche se trouvait être la plus grande autorité ecclésiastique de Syrie et de Palestine. Il lui incombait de faire face à l'hérésie et de déclarer sa solidarité avec le patriarche de Constantinople, l'intrus Anastase. Il chargea le Damascène d'être son porte-parole. Ce dernier composa trois traités[2], dans lesquels il employa les ressources de sa science théologique à légitimer le culte des images proprement dites contre les attaques des iconoclastes. Toute sa démonstration visait à établir ces trois points: l'iconographie religieuse est fondée en raison; le culte rendu aux images saintes est licite au point de vue théologique; ce culte offre de multiples avantages.

A lire ses discours, on sent que l'auteur ne parle pas en son nom, mais en celui d'une autorité supérieure. C'est presqu'un évêque qui écrit. Il s'y déclare l'*ambassadeur de la Mère Église auprès de ses enfants*[3]. Ne croirait-on pas entendre le patriarche de Jérusalem lui-même, en lisant ce passage?

« Nous ne supporterons pas qu'on enseigne une foi nouvelle, car de Sion sortira la Loi, et la parole du Seigneur de Jérusalem, selon l'oracle prophétique de l'Esprit-Saint. Nous ne supporterons pas que la doctrine varie à travers les siècles, et que notre foi devienne un objet de risée pour ceux du dehors[4]. »

(1) *P. G.*, t. C, pp. 112-114; *Vita Stephani*, dans les *Analecta graeca* des Bénédictins de Saint-Maur, 1686, t. I, pp. 401-447. Le discours d'Étienne a été rapporté par Mihail le moine, *Biographie*, pp. 26-27. L'excommunication de Constantin V par le pape, à cette époque, est un détail tout à fait inexact.

(2) Cf. *infra*.

(3) *Oratio III*, P. G., t. XCIV, col. 1356.

(4) *Oratio I*, P. G., t. XCIV, col. 1281.

La fin du *Second Discours* est plus solennelle encore : « Si nous en voyons qui s'obstinent dans leur opinion perverse — puisse le Seigneur ne pas le permettre, — alors nous ajouterons le reste[1] ». Dans le *Troisième Discours*, Jean s'identifie d'une manière encore plus manifeste avec le patriarche de Jérusalem : « Je diffère pour le moment, dit-il, de prononcer le mot du divin Apôtre : « Qu'il soit anathème », espérant encore l'amendement[2]. »

Le courageux auteur ne se contente pas de fonder la légitimité du culte des images sur des considérations dogmatiques, mais il conteste au pouvoir impérial le droit d'intervenir arbitrairement dans les affaires relatives à la foi.

« Écoutez, peuples de la terre, hommes, femmes, enfants, vieillards, vous tous qui êtes de la race bénie des chrétiens, écoutez : Si quelqu'un vous enseigne autre chose que la doctrine de l'Église, héritage sacré des Apôtres, des Pères et des Conciles, dépôt qu'elle a conservé jusqu'à ce jour, bouchez-vous les oreilles. N'écoutez pas les suggestions du serpent, car vous en mourriez, à l'exemple d'Ève, notre mère. Qu'il soit ange ou empereur, celui qui vous donne d'autres enseignements que ceux-là, je vous le dis encore, pour ne pas les entendre, bouchez-vous les oreilles.... » Puis, s'adressant directement au novateur couronné : « Le gouvernement de l'État, lui dit-il, appartient aux empereurs ; le gouvernement de l'Église aux pasteurs et aux docteurs ; usurper leur rôle, c'est un crime abominable. — Respect aux pasteurs de la Sainte Église ! Saül un jour déchira le manteau du prophète Samuel ; mais Dieu renversa le trône de Saül, et David, le plus doux des hommes, fut mis à sa place. Jézabel persécuta le prophète Élie ; Jézabel fut dévorée par les chiens. Hérode fit mourir Jean-Baptiste, et Hérode tout vivant fut consumé par les vers. Mais que fait-on aujourd'hui ? On accable de soufflets le bienheureux Germain, le vénérable patriarche de Constantinople, on usurpe son siège, on le jette en exil, on l'expulse avec d'autres saints évêques... n'est-ce pas le crime de Saül, de Jézabel ou d'Hérode ?

« Prince, sachez-le, nous vous obéissons dans les affaires du siècle, nous vous payons l'impôt ; mais, en matière de religion, nous n'écoutons que nos pasteurs... Nous ne permettrons pas qu'on nous enseigne une foi nouvelle... Nous ne souffrirons pas que l'on obéisse devant nous à un édit impérial qui renverse les saintes coutumes de nos pères. Encore une fois, ce n'est pas aux rois que Jésus-Christ a donné la puissance de lier et de délier, mais bien aux apôtres et à leurs successeurs, aux pasteurs et aux docteurs de l'Église. Si, ce qu'à Dieu ne plaise, ces maîtres de la terre s'opiniâtraient dans l'erreur, eh bien ! nous achèverions pour les maudire la parole de l'Apôtre : Qu'ils soient anathèmes ! »

* * *

Le Damascène écrivit ses traités entre 726 et 730. Car il fait allusion dans le second aux traitements infligés au patriarche St Germain, et dans le troisième il menace de l'anathème Léon l'Isaurien. C'est le mardi 17 janvier 730 que l'empereur réunit un *silentium*, ou conseil

(1) *Oratio II*, col. 1317 A.
(2) *Oratio III*, 3, col. 1321 A ; Jugie, *E. O.*, 1924, p. 146.

d'état, dans le Triclinium des Dix-neuf lits et qu'il chercha à gagner à ses projets le patriarche. Germain résista et se démit de sa charge patriarcale. Il se retira chez lui, dans sa propriété du *Platanion* où il termina ses jours.

Quant à l'anathème, dont le Damascène menaça l'empereur, il fut prononcé quelque temps après. « Uni aux évêques d'Orient, raconte Théophane, Jean soumit l'impie (Léon l'Isaurien) à l'anathème[1]. » Faisons d'abord remarquer que l'historien l'attribue directement à Jean lui-même, comme s'il avait présidé le concile. C'est évidemment parce que, bien que simple hiéromoine, il était resté aux yeux de la postérité le personnage le plus marquant de l'assemblée[2].

Théophane date cette réunion de la 13e année du règne de Léon III (730). Nous ne voyons pas pourquoi il faut la reculer jusqu'à 731, comme le fait Jugie. Il n'était pas nécessaire « d'attendre que le pape saint Grégoire III eût tenu son concile romain de novembre 731[3] » ; d'ailleurs un concile avait eu lieu en 727 sous Grégoire II[4].

Seul Théophane nous parle de l'assemblée de Jérusalem. Le *Libellus synodicus*, il est vrai, place immédiatement après le concile romain de 727, un concile tenu dans la Ville Sainte. Il le fait présider par le patriarche Théodore. Or ce Théodore occupa le siège de St Jacques de 745 à 770, et le concile tenu sous sa présidence n'eut lieu qu'en 763 avec le concours des patriarches Cosmas d'Alexandrie et Théodore d'Antioche.

L'attitude énergique du Damascène, sa défense du culte des images, rendirent courage aux chrétiens vivant en terre d'Islam. Leur tendre dévotion pour les icônes les avait soutenus à travers les vexations et les persécutions. Les pouvoirs civils n'avaient adopté aucune mesure iconoclaste dans le pays depuis le califat de Yazid, mais le fait de savoir que Constantinople, la ville gardée et chérie de Dieu, condamnait la dévotion aux images, les mettait dans l'anxiété et troublait leur piété. Les écrits du Damascène soutinrent les confesseurs de la foi, moines et gens du peuple, qui ne voulaient pas *briser les images* et continuaient à leur rendre un culte touchant. Dans le discours tenu par Étienne le Jeune à ses religieux, le saint confesseur ne manque pas de rappeler ce rôle du Damascène : « Celui d'entre eux (le pape, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem) qui combattit le plus l'empereur, fut le très honoré Jean de Da-

(1) *Chronographia, ad annum 6221*, p. 629.
(2) Jugie, *E. O.*, 1924, pp. 146-147.
(3) *E. O.*, 1924, p. 147.
(4) Héfélé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, p. 676 ; D. A. L. C., art. *Images*, par H. Leclercq, col. 248.

mas. Il a été surnommé par l'impie et le rebelle, *Mamser*[1], alors que pour nous, il est pur, saint et théophore. Ce saint Jean ne cessait d'écrire au basileus l'appelant chef des moqueurs et des errants, brûleur des icônes et contempteur des choses saintes. Il qualifiait les évêques partisans de l'empereur d'adorateurs de leur ventre, soutenant l'opinion de leur estomac... La lutte du bienheureux Jean en faveur des icônes et de la vraie foi prit une telle intensité que le Saint, par son beau zèle et son orthodoxie, blâmait les rois et la haute hiérarchie. On proclama dans tous les pays, tant proches qu'éloignés, ses louanges et ses vertus. Il devint le modèle dont on pouvait imiter les traces pour sa lutte acharnée et pour ses nombreuses fatigues[2] ».

* * *

La renommée du Damascène dépassa-t-elle les limites de l'Orient ? La légende du bréviaire latin ne manque pas d'affirmer que sur l'exhortation du pape Grégoire III, Jean écrivit ses discours en faveur des images[3]. L'affirmation nous paraît fausse, les trois discours du Damascène étant antérieurs au pontificat de Grégoire III (731-741). La seule allusion directe au pape qu'on trouve dans les œuvres du Damascène, se lit au début du *Premier Discours* sur les images. Elle se rapporte à Grégoire II. Le Saint l'appelle *« ce bon Pasteur du troupeau raisonnable du Christ exprimant en lui-même le souverain sacerdoce du Christ*[4] ». Rien dans ses discours qui indique un ordre ou un désir exprimé par l'évêque de Rome à l'humble moine de St-Sabas.

Sigebert Gemblacensis, dans son ouvrage *Des hommes illustres* fait aussi allusion aux relations du Damascène et du pape Grégoire[5].

Il est par ailleurs curieux que nous ne trouvions nulle mention du Damascène, dans la lettre adressée le 27 oct. 785 par Hadrien Ier, à Irène et à son fils, dans laquelle le pape exprime sa joie pour le retour des souverains à l'Orthodoxie, puis défend le culte des images. Pourtant la lettre se termine par des extraits de St Grégoire de Nysse, de St Basile, de St J. Chrysostome, de St Athanase, de St Ambroise, de St Épiphane, d'Antipater de Bosra et de St Jérôme sur la légitimité du culte des images[6].

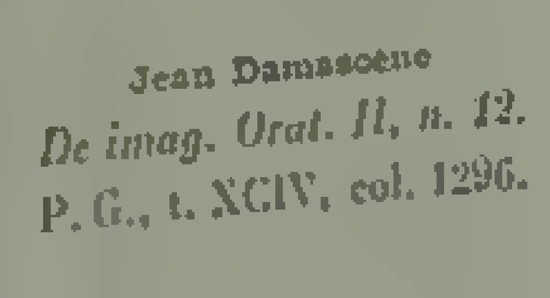
Bien d'autres légendes illustrèrent le rôle iconophile du Damascène. Et d'abord celle de la main coupée. Nous avons dit ce qu'il faut

(1) L'édition porte fautivement *marmar*. *Mamser* est plus exact : jeu de mot pour *Manṣûr* et signifiant en hébreux *bâtard* ; cf. Théophane, *Chronographia, ad ann. 6234*.
(2) *Biographie*, pp. 27-28.
(3) Lecture de 2e nocturne, au 27 mars, fête du Saint.
(4) *P. G.*, t. XCIV, col. 1233 C.
(5) *P. G.*, t. XCIV, col. 509.
(6) Cf. Héfélé-Leclercq, t. III, p. 748-750.



« Que tout homme sache donc que, quiconque s'attache à renverser une image faite, par un désir et un zèle divins, pour la gloire et la mémoire du Christ, ou de sa mère, la Sainte Mère de Dieu, ou de quelque saint, et pour la honte et la ruine du diable et de ses démons, au lieu de l'adorer, de l'honorer, de l'embrasser, comme une image digne d'honneur, mais non comme Dieu, est l'ennemi du Christ, de la Ste Mère de Dieu et des saints, et le défenseur du diable et de ses démons ; car il se montre affligé de ce que Dieu et ses saints sont honorés et glorifiés, et de ce que le diable est rempli de confusion. L'image est en effet un triomphe, une manifestation et une inscription pour rappeler la victoire de ceux qui se sont distingués, et la honte des démons vaincus et défaits.





Jean Damascène
De imag. Orat. II, n. 12.
P. G., t. XCIV, col. 1296.

en penser. Les autres ne jouissent pas d'un crédit plus grand. La *Vita Marciana* fait faire à Jean, au début du règne de Léon l'Isaurien, un voyage à Constantinople. Le Saint y aurait vu le patriarche St Germain et joui de sa sagesse. Il serait ensuite retourné à St-Sabas «s'occuper de la méditation des divines paroles[1] ».

Abu Isḥāq al Mu'tamen ibn al 'Assāl rapporte une anecdote suivant laquelle Jean serait parti à Constantinople défendre la mémoire de son père. Il aurait fait une plaidoirie sous forme d'hymne qu'il aurait chantée à l'Église devant le peuple et le clergé réunis. Il aurait, par ce fait, relevé son père de l'excommunication[2].

Le Ménologe de Basile raconte que le Damascène aurait été fait prisonnier par les iconoclastes qui l'auraient fait souffrir; il aurait consommé sa vie par le martyre[3]. D'autres biographies anciennes le font aussi sortir de son couvent, parcourir les provinces de l'Orient, afin de fortifier les volontés des chrétiens contre les iconoclastes, et succomber martyr de son zèle et de sa foi.

Il ne manque pas d'auteurs modernes pour répéter ces légendes et soutenir que le Damascène aurait défendu la légitimité du culte des images à Constantinople même[4].

La réalité fut toute autre. Jean ne quitta pas son monastère et la Ville Sainte. Il ne prit la défense des saintes icônes que par ses écrits.

* * *

En condamnant l'Iconoclasme au concile de Rome (731) et dans l'assemblée des évêques d'Orient, la hiérarchie catholique avait jugé la nouvelle hérésie et prononcé son verdict à son adresse. Point n'était besoin désormais de soulever la question par de nouveaux ouvrages.

Le Damascène avait dit ce qu'il fallait et établi solidement la doctrine du culte des images. De sorte que l'on peut affirmer que la théologie iconique n'a pas fait un pas depuis. Cependant un passage de la *Vie* de St Étienne le Jeune, reproduit par Miḫaïl le moine[5], semble indiquer que Jean écrivit de nombreuses lettres au Copronyme, dans lesquelles il traitait, selon leur mérite, les évêques dévoués à l'hérésie impériale. Ces lettres ne nous sont pas parvenues. Plus tard il fera un résumé de sa doctrine sur les images dans le *livre IV* de sa *Foi Orthodoxe*[6].

(1) Gordillo, *op. cit.*, p. 64.
(2) Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, I, p. 379.
(3) *Il Menelogio di Basilio II*, p. 213.
(4) Šḥādé et Nicolas Ḫūry, *Résumé de l'histoire de l'Église orthodoxe de Jérusalem* (en arabe), Jérusalem, 1925, p. 52.
(5) *Biographie*, p. 27.
(6) *Lib. IV, 16*, P. G., t. XCIV, col. 1168-1176.

Constantin Copronyme, après les violences qui accompagnèrent le début de son règne en vue de réprimer la révolte d'Artavasde, ne se hâta point d'engager la lutte contre les partisans des images, soucieux avant tout d'assurer la sécurité de l'Empire, rendu prudent aussi par les séditions qu'avait, à plusieurs reprises déjà, soulevées la question des images. Jusqu'en 754, il se contenta de faire appliquer, sans beaucoup de rigueur, les édits de Léon III.

Assuré du dévouement de l'armée, de la sympathie ou de la docilité d'une grande partie du clergé séculier, surtout de l'épiscopat, le Copronyme convoqua, le 10 février 754, un concile pour résoudre la question du culte des images. 338 évêques se réunirent au palais d'Hiéria. Le pape n'y était point représenté, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem refusèrent d'y prendre part. Le concile condamna solennellement le culte des images «comme une chose odieuse et abominable», et déclara que quiconque persisterait à les adorer, qu'il fût laïque ou moine, «serait frappé par les lois impériales, comme rebelle aux commandements de Dieu et ennemi des dogmes fixés par les Pères[1]». Et après avoir excommunié les plus illustres défenseurs des icônes et acclamé, en la personne des empereurs, «les sauveurs du monde et les lumières de l'Orthodoxie», après avoir, en Constantin V, salué un treizième apôtre, les Pères se séparèrent :

«Vous avez anéanti les erreurs de Germain (de Constantinople), de Georges[2] et de Manṣūr ; anathème à Germain le faux et l'adorateur du bois ! Anathème à Manṣūr, qui a un nom de mauvais présage et qui professe des sentiments mahométans ! Anathème à Manṣūr, qui a trahi le Christ ! Anathème à l'ennemi de l'Empire, au docteur d'impiété, au vénérateur des images ! La Trinité les a enlevés, tous les trois[3] ».

(1) Mansi, t. XIII, p. 327.
(2) Georges de Chypre est l'auteur d'un traité en faveur des images. *Admonestation d'un vieillard au sujet des saintes images*. Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, *Codex Mosquensis*, 265. Kurtz a fait l'examen de l'ouvrage in *Byz. Zeitschrift*. XI, 1902, pp. 538-543. Sur Georges de Chypre cf. Melioransky, *Georges de Chypre et Jean de Jérusalem* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1901, d'après Fliche et Martin, V, p. 461. Cf. aussi Fabricius, *Biblioth. graeca*, éd. Harles, t. XII, pp. 14 sq. Michel le Syrien remplace Germain de Constantinople par Georges de Damas : « Constantin anathématisa Iwannis bar Manṣūr et Georges de Damas ainsi que Georges de Chypre parce qu'ils soutenaient la doctrine de Maxime » (*Chronique*, II, p. 521). Charon a suivi cet historien et fait de Georges, un évêque de Damas !! (*Mach.*, 1909, p. 915).
Agapius de Membig omet aussi St Germain et Georges de Chypre devient chez lui Grégoire : «Ils (les Pères du concile) anathématisèrent Iwannis ibn Manṣūr de Damas, et Grégoire de Chypre» (*Kitāb al 'Unwān*, éd. A.-A. Vasiliev, P. O., t. VIII, p. 533).
(3) *Histoire des Conciles*, III, pp. 703-705. L'auteur rend le mot grec καθεῖλεν par *déposés* ; il nous semble que *enlevés* est plus juste.

On sent bien à travers ces anathèmes répétés, prononcés par des évêques adulateurs, la haine et la rage mal dissimulées du Copronyme. Les coups, portés à son œuvre par le champion du culte des images, retentissaient jusqu'au pied de son trône. Le potentat, blessé à mort dans son orgueil, par les attaques virulentes du Damascène, se retournait comme un taureau furieux pour décharger sa rage impie contre la mémoire de son vainqueur. Les Pères du concile accumulent contre Jean toutes sortes d'accusations que sa présence en terre d'Islam pouvait susciter dans des intelligences obtuses ou sectaires. Lequel des deux partis « professe des sentiments mahométans » ? Le Damascène qui défend l'enseignement traditionnel de l'Église ou ces évêques de cour qui, comme l'Islam, et peut-être, sous l'influence de l'Islam[1], interdisent tout hommage à l'image ou même toute représentation de N.-S., de la Ste Vierge et des Saints ? Lequel a trahi le Christ, de Manṣūr qui, par amour pour ce Christ a sacrifié une haute dignité, une situation enviée, sa famille, sa patrie pour embrasser une vie austère, sous la bure grossière du moine, ou de ces évêques qui ont été parjures à leurs devoirs de pasteur par adulation du basileus ? Que Jean de Damas puisse être considéré par des Byzantins comme « ennemi de l'Empire », parce que vivant en terre musulmane, cela n'a aucune importance ; mais qu'il soit nommé « docteur d'impiété », il appartenait à un concile plus qualifié de porter un verdict pareil.

Le synode d'Hiéria n'avait aucune valeur canonique ; il n'était qu'une assemblée d'évêques veules et lâches au service d'un despote couronné. Son jugement ne pouvait guère influencer celui de l'Histoire. Aussi, lorsque trente-quatre ans après, l'orage iconoclaste passa, et que des représentants de l'Église universelle se réunirent en assises solennelles à Nicée (787), il fut rejeté et condamné[2]. Les défenseurs des images qu'il avait anathématisés furent réhabilités et glorifiés : « Éternels souvenirs à Germain (de Constantinople), à Jean (de Damas), à Georges (de Chypre), ces héros de la vérité[3] ». « La Trinité a glorifié les trois[4] ».

(1) D'après le patriarche Nicéphore (*Antirrheticus*, III, dans P. G., t. C, col. 529), l'édit de Yazid II contre les images fut le point de départ de tous les maux que devait subir l'Empire byzantin. D'après le même auteur et le récit du moine Jean, ce fut l'exemple des Arabes qui porta Constantin, évêque de Nacolia, à combattre les images. Cf. Fliche et Martin, V, p. 447 ; L. Bréhier, *Beser*, D. H. G. E., col. 1171-1172.

(2) Les patriarcats melchites étaient représentés par « Jean, par la miséricorde de Dieu prêtre et syncelle patriarcal, *locum tenens* des trois sièges apostoliques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem » et « Thomas, par la miséricorde de Dieu prêtre et higoumène du monastère de notre saint père Arsène en Égypte au-dessus de Babylone, *locum tenens* des trois sièges apostoliques d'Alexandrie... » Labbe, t. VII, col. 557.

(3) VIIe session, Mansi, t. XIII, col. 398 ; Héfélé-Leclercq, III, p. 774.

(4) Mansi, *op. cit.*, col. 400.

Avant la tenue du concile de Nicée, les patriarches melchites s'étaient réunis, le dimanche de la Pentecôte 763, et s'étaient déclarés, de la manière la plus formelle, pour la vénération des images. Cosmas Comanitès, évêque d'Épiphania, accusé par ses diocésains auprès de Théodore, patriarche d'Antioche, d'avoir enlevé les vases sacrés de l'église, avait embrassé la doctrine iconoclaste et passé en terre byzantine pour éviter la restitution. Les patriarches Théodore d'Antioche, Théodore de Jérusalem et Cosmas d'Alexandrie, de concert avec leurs suffragants, le déposèrent et jetèrent sur lui l'anathème. Quelques années plus tôt, en écrivant pour la première fois à ses deux collègues melchites, Théodore de Jérusalem leur avait adressé une profession de foi si explicite[1] que Rome, où cette pièce parvint au mois d'août 767, s'empressa de l'envoyer à la cour du roi Pépin « afin que l'on connût dans les Gaules le zèle déployé en Orient pour les images[2] ». Le pape Hadrien Ier lui-même en appela aussi à plusieurs reprises à cette *synodica*[3]. Elle fut lue dans la IVe session du concile de Latran (769) qui l'approuva.

Ainsi l'influence du Damascène préserva de l'atteinte iconoclaste les patriarcats melchites qui devinrent un des principaux foyers d'opposition contre les *briseurs d'images*. On s'en convainc en lisant la réponse des moines orientaux à la lettre *synodica* de Taraise, patriarche de Constantinople. « Ils[4] connaissent les traditions des trois sièges apostoliques, qui acceptent six conciles généraux, et rejettent formellement le prétendu septième concile (celui d'Hiéria), convoqué pour la destruction des images[5] ». La laure de Mâr Sabas combattit ardemment l'Iconoclasme. Le patriarche de Jérusalem, Thomas (807-820), envoya à Constantinople les deux frères Grapti, anciens sabaïtes comme lui, pour venir en aide aux chrétiens persécutés. Théodore les soutenait de ses discours et Théophane de ses poésies. La conduite héroïque des deux frères leur valut de souffrir beaucoup de tourments. Plusieurs disciples du saint Docteur défendirent à son exemple la cause des images. Théodore abu Qurra écrivit en arabe un traité *Sur le Culte des images*[6].

* * *

La querelle iconoclaste apaisée en 787 par le triomphe de l'Orthodoxie rebondit sous le règne de Léon V (813-820), elle durera

(1) Cette lettre *synodica* se lit dans les Actes du VIIe concile œcuménique, cf. Mansi, t. XII, col. 1135-1146.

(2) Mansi, *op. cit.*, col. 760, 680.

(3) Héfélé-Leclercq, *op. cit.*, p. 724.

(4) Jean et Thomas, délégués par les trois patriarcats melchites au concile de 787.

(5) Héfélé-Leclercq, t. III, p. 755.

(6) Édition Arendzen avec traduction latine, Bonn, 1897.

vingt-cinq ans (815-842). «Cette fois, les adversaires des icônes allaient trouver en face d'eux, en particulier chez les moines du Stoudion, une résistance plus organisée et plus vigoureuse, mettant au service d'une doctrine mieux établie des moyens de polémique plus habiles, et surtout des idées nouvelles et singulièrement dangereuses. En défendant les images, l'Église byzantine rêvait en effet maintenant quelque chose de plus. Elle visait ouvertement à secouer l'autorité de l'État et à conquérir sa liberté ; et pour assurer son indépendance, elle n'hésitait pas, contre l'empereur, à faire appel au pape et à reconnaître, malgré ses répugnances anciennes, la primauté de l'Église romaine. C'est là le trait caractéristique que présenta la seconde phase de cette seconde querelle. Il y eut alors à Byzance, entre l'Église et l'État, un conflit assez semblable à ce que sera en Occident, la querelle des investitures[1] ».



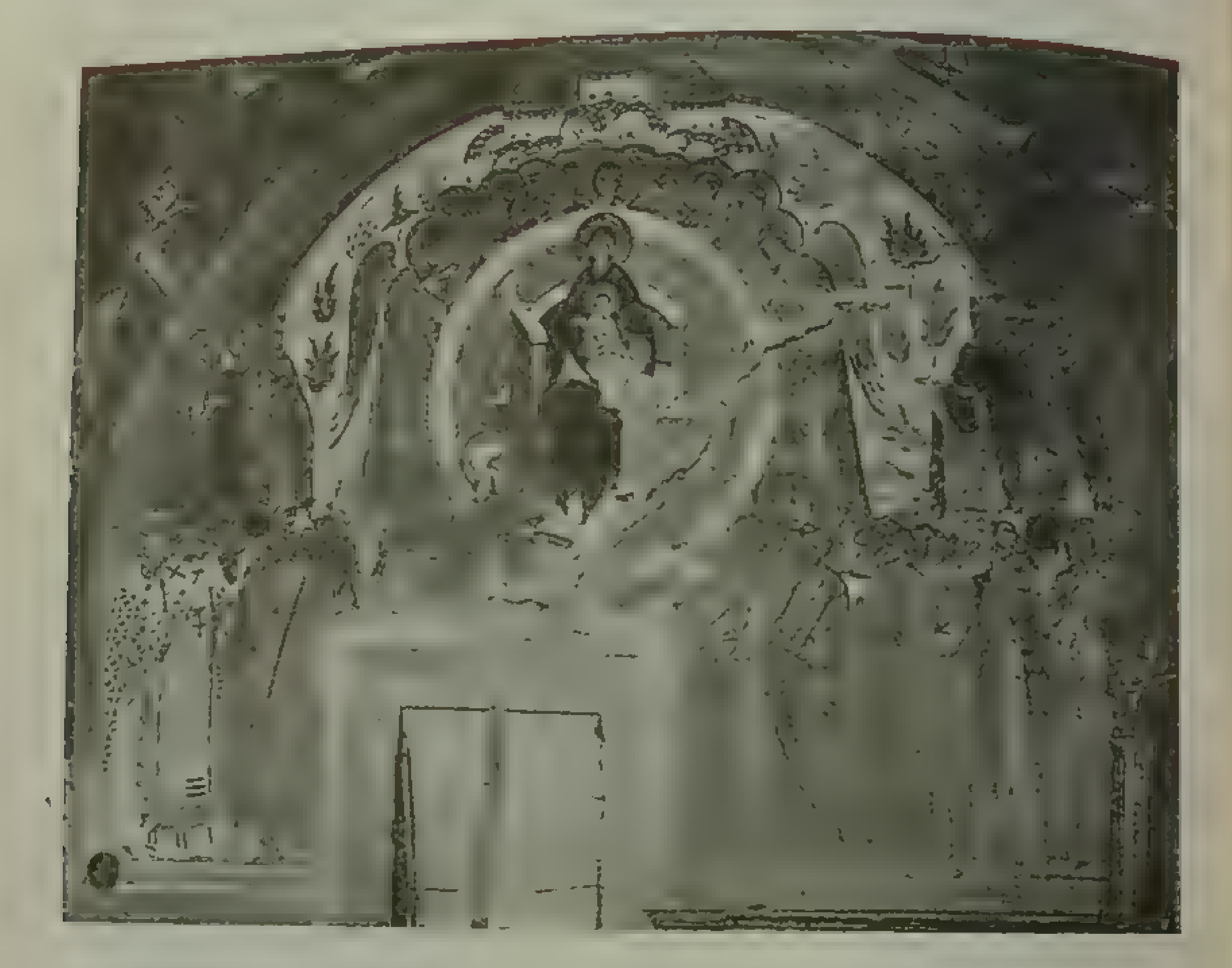
Le Triomphe des icônes
(Catholicon de Lavra — Mont-Athos, 1535)
(Millet, Les Monuments de l'Athos, Pl. 131, 2)

La seconde phase se termina, comme la première, par la proclamation de la légitimité du culte des images. Le concile de Constantinople (février 843) rétablit solennellement le culte des icônes ; les exilés, les proscrits furent rappelés et reçus en triomphe ; les restes des martyrs morts dans la lutte furent ramenés en pompe à Constantinople et les anathèmes s'abattirent sur les plus illustres iconoclastes. Puis, l'œuvre du concile étant achevée, le premier dimanche du carême (10 février 843), une procession triomphale, que conduisit l'impératrice Théodora elle-même, se déroula à travers les rues de la capitale où le peuple enthousiaste rendit grâces au Tout-Puissant.

(1) Diehl, *Le Monde Oriental*, p. 298

« Ainsi, après plus d'un siècle de lutte, la paix était enfin rétablie dans l'Empire. Mais si, au point de vue du dogme, la victoire des partisans des images était complète, l'Église dut en revanche renoncer aux velléités d'indépendance qu'avaient manifestées quelques-uns de ses plus illustres défenseurs. L'un des objets essentiels qu'avait poursuivi la politique des empereurs iconoclastes avait été de réduire l'Église dans l'absolue dépendance de l'État. Malgré les protestations de leurs adversaires, qui, de Grégoire II et Jean Damascène jusqu'aux Pères du concile de 787 et à Théodore de Stoudion, avaient unanimement dénié à l'empereur le droit de περὶ πιστέως λογόν ποιεῖσθαι, c'était cette politique qui triomphait. « Dans la lutte, écrit Harnack[1], que durant un siècle l'Église byzantine soutint contre l'État, il ne s'agissait pas seulement de sa constitution religieuse, mais aussi de sa liberté. Sur le premier point, elle fut victorieuse ; dans la lutte pour la liberté, elle succomba ». Ainsi, malgré le rétablissement de l'orthodoxie, le parti des Stoudites et la doctrine qu'ils avaient défendue étaient vaincus et l'œuvre des empereurs iconoclastes n'avait pas été vaine[2].

(1) Harnack, *Dogmengeschichte*, 5e éd., 1931, t. II, p. 490.
(2) *Le Monde Oriental*, p. 306.



Saint Jean Damascène dans la gloire

Hymne «Tu fais la gloire, Ἐπὶ σοὶ χαίρει» au monastère de Thérapon (Russie) XVe s.

Marie et l'Enfant-Jésus sont le centre de l'univers. Au milieu de la composition on voit la Mère de Dieu assise sur un trône ; elle porte son Fils. Le groupe est compris dans un cercle bleu figurant le ciel. Derrière le trône et formant une cour d'honneur se trouve l'assemblée des anges. Au pied du trône, à droite, est agenouillé Jean Damascène, un bandeau blanc enroulé sur la tête, habillé d'une tunique bleue et d'un manteau brun. Des deux côtés du cercle qui encadre le trône de la Madone, un peu plus bas que l'assemblée des anges, est représenté le genre humain : deux groupes symétriques de chacun sept figures. Plus bas, sur un autre rang, c'est encore le genre humain, séparé en deux groupes par un paysage de montagnes. A droite de la Madone viennent en tête des prophètes et des grands prêtres, plus loin David ou Constantin, des Pères de l'Église, St J. Chrysostome, St Basile, St Grégoire. Le groupe de gauche est conduit par les Apôtres, St Pierre en tête, puis viennent les martyrs, les ascètes, les saints.

L'Art byzantin chez les Slaves,
recueil dédié à la mémoire de Th. Uspenskij, 1re partie, Paris, 1932, p. 129.

LES DERNIÈRES ANNÉES - LA MORT - LE CULTE

La lutte contre l'Iconoclasme constitue les ultimes renseignements transmis par Miḫāïl le moine sur Jean Damascène. Les autres documents sont aussi muets sur la dernière période de la vie du Saint. D'après un texte de la *Vie* d'Étienne le Sabaïte[1], Jean serait venu à Damas et aurait emmené à son retour à St-Sabas, son neveu[2], pour lui faire embrasser la vie monastique. Ce voyage aurait eu lieu en 734. Léonce de Damas, en effet, nous raconte qu'Étienne quitta sa ville natale, âgé de neuf ans révolus. Comme Étienne mourut le 31 mars 794, âgé de 69 ans, son entrée au monastère doit se placer en 734. Cette date coïncide assez curieusement avec l'exil de Théodore, frère du Damascène, par Hišām[3]. Y avait-il une relation quelconque entre la retraite d'Étienne et l'exil de son père ? Peut-être. Le jeune novice demeura durant quinze ans sous la conduite de son oncle, écoutant ses conseils et suivant ses exemples.

Enseigner, prêcher, écrire : telles furent les principales occupations du Damascène à Mar Sabas. Son enseignement nous valut sa somme théologico-philosophique, *la Source de la Connaissance*, dans laquelle il condensa la doctrine des Pères sur les principaux dogmes chrétiens. Les principaux sanctuaires de la Ville Sainte entendirent la parole chaude et poétique du *Fleuve d'Or*. De rares homélies sont parvenues jusqu'à nous, neuf tout au plus. Mais Jean, «prêtre de la Sainte Anastasis du Christ notre Dieu», suivant l'expression de certains ma-

(1) Δεκαετὴς παρεγένετο εἰς τὴν μεγίστην ἡμῶν λαύραν σὺν τῷ αὐτοῦ πατραδέλφῳ, μεθ' οὗ δεκαπέντε ἐνιαυτοὺς ἐν πάσῃ ὑπακοῇ καὶ ὑποταγῇ διῆγε. *Acta SS.*, t. III, jul., nº 181, p. 580 C.

(2) En dehors du témoignage de Léonce de Damas, nous en avons d'autres attestant cette parenté du Damascène et d'Étienne. Le *codex graec. 1575* de la Bibliothèque Nationale de Paris (XIIe s.) écrit à la date du 13 juillet : Στεφάνου τοῦ Σαβαΐτου ἀνεψιοῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ (Delehaye, *Synaxarium Eccles. Constantinopol.*, p. 817, l. 51. Le cod. *Sirmond.* (XIIe-XIIIe ss.), reproduit la même notice sous la date du 28 octobre (*op. cit.*, p. 170, nº 8).

(3) Théophane, *Chron.* p. 632 le fait exiler en 726. Caetani (*Chronografia.* p. 1459), appuyé sur d'autres sources, donne 734.

nuscrits[1] dut en prononcer davantage. L'homélie sur la Nativité de la Sainte Vierge fut prononcée dans le sanctuaire même qui vit naître la Mère de Dieu, près de la Piscine probatique :

« Salut, Probatique, s'écrie l'orateur, temple très saint de la Mère de Dieu, salut Probatique, abri héréditaire de la Reine. Salut, Probatique, autrefois bergerie de Joachim, maintenant bercail céleste du troupeau spirituel du Christ. Autrefois tu ne recevais qu'une fois par an l'ange de Dieu, qui venait agiter l'eau et ne guérissait qu'un malade, et maintenant tu possèdes une multitude de puissances célestes, qui célèbrent avec nous la Mère de Dieu, cet abîme de miracles, source de la guérison du monde entier... Salut, ô Marie, très douce petite enfant de Sainte Anne[2] ».

Quant aux trois homélies sur la Dormition de Marie, Jean les donna en un seul jour, le 15 août, dans l'église qui abritait le tombeau de la Vierge, à Gethsémani. Dans l'une d'elles, en effet, l'orateur fait parler le tombeau de Marie dans une éloquente prosopopée. Puis il se tourne vers son auditoire et lui dit : « Voyez, mes chers Pères et Frères, le langage que nous tient le glorieux sépulcre. Et nous, qu'allons-nous lui répondre[3] ? »

Ce n'est pas sans émotion, sans une certaine fierté, que le Damascène prononça ces sermons en l'honneur de Marie. Il dut se rappeler que c'était grâce à l'influence de son père, que la basilique abritant le tombeau de la Vierge existait encore ; sans son intervention auprès de 'Abdel Malek le sanctuaire aurait été détruit, le tombeau, qui avait renfermé pendant quelque temps le corps immaculé de Marie, abandonné et le peuple chrétien n'aurait pas pu se presser aussi nombreux pour fêter l'Assomption de la Mère de Dieu.

Les accents du Damascène célébrant la glorification de Marie en corps et en âme, énumérant ses titres à l'assomption glorieuse, dans la basilique où la tradition localisait la sépulture et l'Assomption de la Ste Vierge, devaient profondément toucher l'auditoire jérosolymitain qui se pressait dans le sanctuaire :

« Aujourd'hui, la vivante échelle spirituelle, par laquelle le Très-Haut est descendu pour se montrer sur terre et converser avec les hommes, est montée de la terre aux cieux par l'échelle de la mort... Aujourd'hui, la cité vivante de Dieu est transportée de la Jérusalem terrestre dans la Jérusalem céleste ; Celle qui a enfanté le Premier-né de toute créature, le Monogène du Père et son unique à elle, reçoit domicile dans l'Église des premiers-nés, l'Arche animée et raisonnable est transportée au séjour de son Fils... Eh quoi ! Est-il vrai que la Source de la vie, que la Mère de mon Seigneur soit morte ? Oui, car il fallait que ce qui était terrestre retournât à la terre, et fût ainsi transporté de la terre au ciel, après avoir reçu la vie immortelle, qui a été accordée à la terre par la déposition de ce corps. Il fallait que

(1) *P. G.*, t. XCIV, col. 482 C.
(2) *P. G.*, t. XCVI, col. 677 C.
(3) *Homil. II*, P. G., t. XCVI, col. 748 A.

la chair incorruptible et immaculée (de la Vierge), à la manière de l'or, passât par le creuset de la mort pour déposer la masse terrestre et opaque de la mortalité, et ressusciter du sépulcre toute brillante de l'éclat de l'incorruptibilité[1] ».

« Tout comme le corps très saint et incorruptible né d'elle et uni hypostatiquement au Verbe se leva du sépulcre le troisième jour, de même il fallait que la Vierge fût arrachée au tombeau, que la Mère fût réunie au Fils ; et de même que lui était descendu vers elle, de même il fallait que cette Mère chérie fût portée au séjour plus vaste et plus beau, au ciel même. Il fallait que Celle qui avait donné hospitalité à Dieu le Verbe dans son propre sein, fût domiciliée dans les tabernacles de son Fils. Et comme le Seigneur a dit, en parlant de lui-même, qu'il doit être dans la maison de son Père, de même aussi il fallait que sa Mère eût sa demeure dans le palais de son Fils, *dans la maison du Seigneur, dans les appartements de la maison de notre Dieu* (Ps. CXXXII, 2)... Il fallait que Celle qui avait gardé intacte sa virginité dans l'enfantement vît son corps conservé à l'abri de toute corruption, même après sa mort. Il fallait que Celle qui avait tenu dans ses bras le Créateur fait petit enfant habitât les demeures divines. Il fallait que l'Épouse que le Père s'était choisie résidât dans la chambre nuptiale du ciel. Il fallait que Celle qui avait vu son Fils sur la croix et reçu en plein cœur le glaive de douleur, auquel elle avait échappé en devenant mère, contemplât ce Fils assis à la droite du Père. Il fallait que la Mère de Dieu entrât en possession de tous les biens de son Fils et fût vénérée par toute la création comme la Mère et la servante de Dieu. C'est la coutume générale que la fortune des parents passe aux enfants. Mais ici, comme l'a dit un sage, les sources des fleuves sacrés coulent vers les hauteurs. Le Fils, en effet, a soumis toute la création à l'empire de sa Mère[2] ».

« Comment la corruption oserait-elle s'attaquer au corps qui a porté la Vie ?... En voyant Marie, la mort a tremblé ; la défaite qu'elle a subie, en s'attaquant à son Fils, l'a rendue sage.

« Le trépas de la Vierge a été sans douleur. La mort des pécheurs est mauvaise. Mais pour Celle en qui l'aiguillon de la mort, le péché, était mortifié, que dirons-nous que la mort a été, sinon le principe d'une vie meilleure et éternelle[3] ? »

« Comment appellerons-nous le mystère qui s'est accompli pour toi ? Lui donnerons-nous le nom de mort ? Mais quoique ton âme bienheureuse et toute sainte se sépare de ton corps bienheureux et immaculé ; quoiqu'il soit livré à la sépulture d'usage, cependant il ne reste pas dans la mort, il n'est pas dissous par la corruption. Si ta virginité est demeurée intacte quand tu es devenue mère, lors de ton départ d'ici-bas, ton corps n'a pas connu la dissolution ; il a été transformé en une demeure meilleure et plus divine, que la mort ne détruira point et qui subsistera pour l'éternité[4] ».



Jean avait conservé d'excellentes relations avec ses connaissances et amis de la Damascène. Sa belle attitude contre l'Iconoclasme avait fait de lui le champion de l'Orthodoxie, la lumière à laquelle on ve-

(1) *Homil. III, 213*, P. G., t. XCVI, col. 753-757, d'après M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Cité du Vatican, 1944, p. 247.
(2) *Homil. II, 14*, P. G., t. XCVI, col. 741.
(3) *Homil. II, 3*, P. G., t. XCVI, col. 728 C.
(4) *Homil. I, 10*, P. G., t. XCVI, col. 716.

nait s'éclairer. C'était à lui qu'on s'adressait quand il s'agissait de réfuter une erreur, de composer un écrit doctrinal. Le métropolite Pierre de Damas recourut souvent à son service. Voulant entamer une polémique avec l'évêque jacobite de Dara[1], c'est à son ancien diocésain que Pierre demanda d'écrire la lettre dogmatique qui réfute les arguties des monophysites. Le Damascène met à nu l'entêtement et la déraison de ces jacobites, appelés aussi acéphales, qui tout en condamnant l'Eutychianisme et en maintenant l'union sans confusion de la divinité et de l'humanité dans le Christ, se refusent absolument, par une vaine crainte du Nestorianisme, à compter les natures après l'union. Lorsque l'évêque Élie de Yabrūd, converti du Monothélisme, fit sa soumission à l'Église, c'est Jean qui lui composa sa profession de foi[2].

Le Damascène eut une vieillesse heureuse et féconde[3]. Le poids des ans n'arrêta pas l'infatigable travailleur. Il prêchait encore quoiqu'il fût arrivé à l'*hiver de la vie* et le peuple jérosolymitain goûtait son éloquence de vieillard[4]. Il profita des loisirs que lui laissa l'accalmie de la persécution iconoclaste pour faire une revision générale de tous ses écrits ; il en retoucha le fond et la forme[5]. Plusieurs de ses traités portent des traces d'additions ou de corrections. La tradition manuscrite confirme d'ailleurs pleinement le fait.

* * *

Jean parvint à une vieillesse avancée. Miḫāïl le moine[6], le patriarche Jean[7] et les synaxaires en général signalent le fait[8]. La *Vita Marciana* va jusqu'à affirmer qu'il passa « soixante-dix ans sans discontinuer dans l'ascèse et dans l'accomplissement de la pratique de la vertu et la méditation de la loi divine[9] ». L'exagération est quelque

(1) L'une des métropoles de Mésopotamie cf. R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la Paix de l'Église jusqu'à la Conquête arabe*, Paris, 1945, pp. 121-122, 302, 309 ; Dussaud, *Topographie historique*. pp. 254, 495, 497 sq ; Paul Collinet, *Une « Ville Neuve » byzantine en 507 : La fondation de Dara (Anastasiopolis) en Mésopotamie*, in Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger, pp. 57-60.

(2) *Libellus de recta sententia*, P. G., t. XCIV, col. 1421-1432.

(3) Delehaye, *Synaxarium Eccles. Constantinop.*, col. 279 ; *P. G.*, t. XCIV, col. 502 C.

(4) Ἐν χειμῶνι τῶν ἐτῶν τὰ ἄνθη τῇ βασιλίδι προσάγοντες καὶ γεγηρακότα λόγον ἐπιλέγοντες, *Homil. II in Dormit.*, *1*. P. G., t. XCVI, col. 721 A.

(5) *Vita*, P. G., t. XCIV, col. 484 B.

(6) *Biographie*, p. 28.

(7) *Vita*, P. G., t. XCIV, col.

(8) Delehaye, *op. cit.*, col. 279 ; synaxaires melchites de la recension de Mélèce Karmé ; synaxaire éthiopien, *P. O.*, t. XV, pp. 686, 687.

(9) Gordillo, *op. cit.*, p. 65.

peu manifeste, à moins de croire que le Damascène ait embrassé de bonne heure la vie monastique. Nous ne trouvons aucune invraisemblance par contre dans ce qu'affirme un synaxaire qui accorde à Jean cent quatre ans de vie[1]. Les annales monastiques nous ont habitué à cette longévité dans la vie des anciens ascètes. Nous n'avons qu'à ouvrir le *Pré spirituel* de Jean Moschus pour nous convaincre du fait. S'il nous est impossible de contrôler cette donnée, nous pouvons considérer comme certain, — le témoignage des anciens documents étant unanime, — que le Damascène mourut dans une vieillesse avancée, presque centenaire.

Malgré l'affirmation de la *Vita Marciana*, le Damascène ne quitta pas le monastère de Mār Sabas pour aller *se reposer dans le Seigneur, dans son pays natal, dans la ville de Damas, au mois de décembre, le quatrième jour*[2]. Il mourut dans la laure qui avait vu ses premiers combats, en laquelle son âme s'était formée et perfectionnée dans les voies de l'ascèse et de la contemplation.

* * *

La même divergence qui existe entre savants au sujet de la détermination de l'année de la naissance du Damascène, les sépare quand il s'agit de préciser celle de sa mort.

Les dates proposées variaient entre 750 et 780. Depuis la parution d'un article du P. Vailhé, en 1906[3], les suffrages se sont groupés autour de l'année 749/750. Nous croyons qu'elle peut être retenue d'une façon certaine.

La traduction obvie de la fameuse phrase que répétaient à l'envi les évêques du conciliabule de Hiéria, ἡ Τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν, *la Trinité enleva les trois*, permet de conclure qu'en 754, Germain de Constantinople, Georges de Chypre et Jean Damascène, visés par la phrase, n'étaient plus de ce monde.

Un texte de la vie d'Etienne le Sabaïte a permis au P. Vailhé de préciser encore davantage la date de la mort du Damascène. Léonce de Damas affirme qu'Étienne quitta Damas et se retira à la laure de Mār Sābas, *auprès de son oncle paternel; il avait neuf ans accomplis et entrait dans sa dixième année ; il resta auprès de lui pendant 15 ans*[4]. Or nous savons d'après le même Léonce qu'Étienne mourut le 31 mars 794 âgé de 69 ans révolus. Si de 794 nous retranchons 69, nous obte-

(1) *P. G.*, t. XCIV, col. 502 C ; synaxaires arabes de la recension de Mélèce Karmé.

(2) Gordillo, *op. cit.*, p. 65.

(3) *Date de la mort de St Jean Damascène*, E. O., 1906, pp. 28-30.

(4) *Acta SS.*, t. III, jul., p. 580 C.

nons 725. Il s'ensuit qu'Étienne naquit en cette même année. Il entra donc à St-Sabas en 734. Il y resta 15 ans sous la dépendance de son oncle paternel, donc jusqu'à l'année 749. Le Damascène dut mourir cette année même, autrement nous ne comprendrions pas pourquoi son neveu se serait soustrait à sa dépendance.

On objectera peut-être que rien dans le texte de Léonce ne fait allusion à la mort du Damascène. Cela est vrai. Pourtant qu'on veuille bien tenir compte de ces deux faits : d'abord que le 10 févr. 754, Jean était déjà mort ; ensuite que, d'après toute la tradition grecque, il est mort à la laure de St-Sabas. Ces deux points une fois reconnus, la conclusion nous semble s'imposer. Si en 749, alors qu'il n'était âgé que de 24 ans, Étienne se soustrait à l'autorité de son oncle, c'est parce que celle-ci ne pouvait plus s'exercer sur lui, c'est parce que St Jean Damascène est mort précisément cette année-là même.

* * *

Le Damascène fut enterré dans la laure de Mār Sabas. L'higoumène russe Daniel signale ses reliques en 1106 dans l'édicule même élevé sur la tombe du fondateur. « Les reliques de plusieurs autres saints Pères y reposent : de l'évêque saint Jean le Silentiaire, de saint Jean Damascène, de saint Théodore d'Édesse et de Michel son neveu...[1] ». Soixante-onze ans plus tard, en 1177, Jean Phocas mentionne que dans le même édicule, près de la tombe du fondateur de la laure, « dans une crypte, apparaissent les tombeaux d'autres saints comme Jean Damascène et Cosmas[2] ».

Les pèlerins qui visitèrent le monastère de Mār Sabas au XIIIe s. ne font plus mention de la tombe du Damascène. Certains, cependant, signalent la cellule dans laquelle il passa sa vie de moine ; tel est le cas d'Ignace de Smolensk (1389-1405)[3], de l'archimandrite Gréténius[4], qui pourtant, décrit la tombe de St Sabas. Georges Pachymère[5] nous donne la raison de ce silence : le corps du Saint n'existait plus dans la laure. A la mort du patriarche Joseph Ier de Constantinople (début de mars 1283), l'empereur Andronic II Paléologue fit remettre aux Arséniates la châsse contenant le corps du Chrysorrhoas pour tenter une curieuse expérience. « Pour gagner la sympathie des Arséniates, qui étaient nombreux, Andronic II leur donna, pour la célébration de leurs offices, la seule église qui n'avait pas été conta-

(1) Mme de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, p. 35.
(2) *Descriptio Terrae Sanctae*, P. G., t. CXXXIII, col. 948.
(3) *Itinéraires russes*, p. 152.
(4) *Op. cit.*, p. 188.
(5) *De Andronico Paleologo*, II, C. S. H. B., t. XVIII, pp. 40-41.

minée par la hiérarchie rivale, l'église de Tous-les-Saints, alors à peu près abandonnée. Les Arséniates étaient tellement persuadés de la bonté de leur cause, qu'ils se faisaient forts d'obtenir un miracle pour la confirmer. Il fut décidé entre eux et l'empereur, qu'on demanderait à St Jean Damascène d'opérer un prodige analogue à celui qui s'était produit sur le tombeau de Ste Euphémie, au sujet de la définition du concile de Chalcédoine. Andronic avait d'abord consenti à l'expérience, et avait même pris les précautions nécessaires pour éviter toute supercherie. Mais au dernier moment, il eut peur et recula, et il tâcha de faire comprendre aux Arséniates qu'il ne fallait pas tenter Dieu[1] ».

A en juger par le texte de Pachymère, les Arséniates durent conserver la précieuse relique dans l'antique église de Tous-les-Saints. Qu'est-elle devenue ? Nous n'en savons rien. Quant au sanctuaire, il formait l'une des annexes de l'église des Saints-Apôtres, construite par Constantin et restaurée par Justinien Ier. La Cour impériale se rendait à celle-ci plusieurs fois par an : le lundi de Pâques, le dimanche après Pâques, le 21 mai, anniversaire de Constantin le Grand et à la fête de *Tous les Saints*[2]. Elle renfermait non seulement le mausolée des empereurs depuis Constantin, mais la tombe de St Jean Chrysostome, de St Grégoire de Nazianze et des patriarches Nicéphore et Méthode, défenseurs du culte des images. Le VIIe concile œcuménique avait commencé par s'y réunir. La tradition attribue à Léon VI le Sage (886-911), la construction de l'église de Tous-les-Saints. Attenante au sanctuaire des Saints-Apôtres, elle était pourvue d'un narthex, d'un autel, et se terminait par une abside. On y rencontrait aussi un oratoire consacré à St Léon, ainsi que plusieurs reliques : les restes des saints apôtres André, Timothée et Luc, les vêtements de Luc, Jean, André et Thomas, la colonne de la flagellation de Notre-Seigneur. Pillées par les Latins en 1204, l'église des Saints-Apôtres et ses annexes furent détruites en 1463 par les Turcs qui y élevèrent la mosquée de Mahomet II[3].

* * *

Jean laissa parmi ses contemporains une véritable réputation de sainteté. Le VIIe concile œcuménique fit de lui le plus grand éloge dans sa sixième session et à la septième lui cria : « Éternels souvenirs à Jean... héros de la vérité ».

Vénéré d'abord dans la laure de Mār Sabas, le Damascène fut bientôt honoré d'un culte général. Dès la fin du VIIIe s., quelques dé-

(1) *E. O.*, 1924, p. 161, note.
(2) *Livre des Cérémonies*, II, 7.
(3) Jean Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance*. Paris, 1921, pp. 31-43.



Près de la tombe du fondateur de la laure, dans une crypte, apparaissaient les tombes d'autres saints comme Jean Damascène et Cosmas.

(Jean Phocas)

Édicule élevé sur la tombe de Saint Sabas
(Cliché obligeamment communiqué par le R. P. H. Musset, P. B.)



Église des Saints-Apôtres
(D'après les Homélies du moine Jacques, *Paris. graec.* 1208, fol. 3v ; XIIe siècle).

cades après la mort de l'humble hiéromoine, Étienne le Mélode[1] lui composa le beau canon que l'Église byzantine chante encore le jour de sa fête. En voici quelques extraits :

« Grand Saint, quel nom te donnerons-nous ? T'appellerons-nous Jean le Théologien ou David le Poète ? Est-tu la harpe sonore ou bien la flûte champêtre, toi dont les accents charment et l'oreille et l'esprit ? toi dont le chant doux comme le miel réjouit tous les ordres de l'Église ? Flambeau, dont l'éclat illumine l'univers entier, prie pour le salut de nos âmes !...

Quel nom te donner, ô Saint d'éternelle mémoire ? Astre brillant ou maître honorable ? Serviteur ou scrutateur des mystères de Dieu ? Étoile ornant l'Église, lumière éclairant ceux qui sont dans l'obscurité ou instrument harmonieux et trompette mélodieuse ? Prie pour le salut de nos âmes...

O glorieux Père Jean, lorsque tu t'es éloigné des vicissitudes mondaines, tu t'es dirigé, ô bienheureux, vers la tranquillité du Christ et tu t'es enrichi réellement par l'action et la contemplation divine, c'est-à-dire par les lumières toutes bienheureuses que tu as communiquées aux fidèles, brillant par une vie digne de Dieu...

O Père saint, l'accent de ton enseignement s'est répandu sur toute la terre. C'est pour cela que tu as reçu au ciel la récompense de tes fatigues. Tu as mis en fuite le cortège des démons et tu as atteint les degrés des anges que tu as égalés par une vie sans tâche. Puisque tu as joui de la familiarité du Christ-Dieu, demande-lui pour nous la paix de l'âme et une grande miséricorde.

O Jean digne de toute louange, nous louons les saintes et vénérables luttes que tu as soutenues pour l'Église, honorant par nos chants, les nobles mélodies que tu as laissées, ô digne d'admiration, à la gloire de Dieu et à la joie des fidèles.

O bienheureux Père Jean, il aurait été préférable de te louer, non par le chant que je t'adresse à présent, mais par une mélodie dérivant de ton accent plein de miel, ô toi, qui as réjoui par tes hymnes la véritable Église qui commémore aujourd'hui ton souvenir...

O Jean d'éternelle mémoire, tu as réellement orné l'Église du Christ par ta vie et tes paroles abondantes et éloquentes en utilisant le talent de sagesse que Dieu t'a donné.

O Jean, tu as prêté à Dieu en distribuant ta fortune ; c'est pour cela qu'il t'a récompensé au centuple dès ici-bas et t'a préparé le Royaume des cieux.

O toi qui t'es revêtu de Dieu, lorsque tu t'es armé de la croix du Seigneur, tu t'es éloigné des plaisirs et des séductions de ce monde, pour combattre le mauvais par la vie monastique. Tout en vivant dans la solitude, tu es devenu un astre pour le monde. Aussi prie le Sauveur d'avoir pitié de nos âmes...

Chantons l'hymnographe, l'éducateur et le flambeau de l'Église, l'adversaire des ennemis, Jean le théologien, parce qu'il a levé l'arme de la Croix du Seigneur, frappé et vaincu l'erreur des hérétiques. Puisqu'il est un ardent intercesseur auprès de Dieu, il procure à tous le pardon de leurs fautes...

O Jean, embrasé par le zèle, tu as confondu toutes les innovations des hérétiques qui combattaient Dieu et tu as réfuté leur fausse sagesse, rejetant par les nombreux écrits, leurs sophismes erronés...

Les écrits que tu as composés ont réfuté clairement l'hérésie blasphématoire de Nestorius, les divagations de Sévère et l'erreur de ceux qui admettent dans le

(1) Emereau, *E. O.*, 1925, p. 174. Les quatre premières strophes sont tirées des vêpres du 4 déc. ; elles sont l'œuvre d'un mélode inconnu. Le canon d'Étienne commence à partir de la cinquième strophe. Celle-ci est en réalité la deuxième du canon, parce que nous ne l'avons pas traduit en entier.

Christ une seule énergie et une seule volonté, éclairant l'univers par la lumière de la véritable croyance.

L'ennemi mauvais a semé dans l'Église du Christ, suivant son habitude, l'ivraie qui est la négation du culte rendu aux saintes icônes. Mais il n'a pas tardé à le voir, ô Jean plein de sagesse, vigilant à arracher sa mauvaise semence.

O Jean, tu as enseigné à tous les enfants de l'Église à chanter en toute vérité l'unicité de la Trinité, et à admettre théologiquement l'Incarnation du Verbe divin, en éclaircissant par les écrits les questions difficiles à comprendre...

Conducteur de l'Orthodoxie, Docteur de la Piété et de la gravité, flambeau de l'univers, parure divinement inspirée des ascètes, sage Jean, par les enseignements, tu nous as tous éclairés, lyre du Saint-Esprit, prie le Christ-Dieu de sauver nos âmes ».

Dès le début du IXe s., Théophane[1] et Etienne de Byzance[2] donnent au Damascène le titre de *saint*. Anastase le Bibliothécaire[3] et Cedrenus[4] lui décernent le même qualificatif. Georges Pachymère l'appelle «*le saint et le divin Père Jean Damascène*[5]». Il est mentionné comme *saint* par un canonarion du IXe ou du Xe s., dans un ms. de la Bibliothèque du Sinaï[6]. Miḫāil le moine le nomme «ornement des temples du Christ Notre-Seigneur[7]». Son nom apparaît dans les plus anciens synaxaires. Abu Rihān Muḥammad al Bīrūni, qui nous fournit dans son ouvrage *Monuments des siècles écoulés*, al Aṯār al Bāquiat 'an al Qurūn al Ḫālial, le texte du plus ancien calendrier melchite que nous possédions (début du XIe s.), inscrit sa fête au 3 décembre : « Commémoration de Yuwānīs, le *Père* (de l'Église), auteur de livres où il réunit les dogmes de la religion chrétienne. Le titre de *Père* est, chez eux, le plus grand honneur qui puisse être décerné à quelqu'un dans le discours ; en effet les principes de leur religion reposent sur les livres, le Christianisme n'ayant pas été primitivement codifié ; seulement ses docteurs, qu'ils glorifient spécialement, ont déduit ses principes des paroles du Christ et des Apôtres. Et le mentionné (Yuwānīs) est du nombre (de ces docteurs)[8] ». Cependant le calendrier d'un évangéliaire melchite, originaire de Palestine (*Vat. syr. 19*, daté de 1030), et celui

(1) *Chronographia, ad ann.* 6234.
(2) *Vita S. Stephani Junioris*, P. G., t. C, col. 1120.
(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 507.
(4) Cedrenus I, C. S. H. B., t. XIII, p. 799.
(5) *Histoire*, II, C. S. H. B., t. XVIII, pp. 40-41.
(6) *L'Art byzantin chez les Slaves*, Recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenkij, vol. II, Paris, 1932. L'auteur y renvoie à une étude d'A. Dimitrievskij parue à Kiev en 1895.
(7) *Biographie*, p. 11.
(8) ذكران يوانيس الاب، مؤلف رسوم النصرانية . والابوة عندهم غاية التعظيم في الخطاب لان اصولهم مبنية على ذلك، ورسوم دينهم ليست مشروعة وانما استخرجها ائمتهم المعظمون على قوانين اقاويل المسيح والمليحين وهذا المذكور منهم

Les Fêtes des melchites par Abou Rihân al Birouni, par Robert Griveau, P. O., t. X, p 298. Nous avons jugé nécessaire de faire quelques corrections à la version française du texte. Le calendrier d'al Biruni avait été édité par le P. Cheikho, *Mach.*, 1902, pp. 3-10, 63-69.

du moine Nicon[1], qui remonte à 1068, omettent le souvenir du Damascène. Ceci est-il dû à un oubli ou avons-nous là des traces d'une influence syriaque ? Nous pouvons rechercher cette dernière dans le *Vat. syr. 19*, non chez Nicon dont le calendrier est nettement byzantin. L'absence du nom du Damascène chez l'auteur des *Pandectes* s'explique par l'omission de toute fête de saint dans les trois premiers jours de décembre. Les autres calendriers melchites anciens[2] que nous avons consultés ne manquent pas de fêter, au 4 décembre la commémoration de « *Notre Père Jean Damascène, le solitaire* ».

Des calendriers byzantins édités par Delehaye[3] mentionnent au 4 décembre la fête du Damascène. Quelques-uns, comme le *cod. 40* du couvent de Sainte-Croix de Jérusalem, qui est du Xe-XIe s., la fixent au 29 novembre[4]. Le Ménologe de Basile a suivi cette date[5]. L'Église byzantine a finalement opté pour le 4 décembre, le Damascène y est honoré avec Ste Barbe, la martyre dont il fit le panégyrique. L'Église russe commémore le 28 juin et le 12 juillet le souvenir du miracle de la main coupée puis restituée et vénère la *Vierge à trois mains*[6].

Il est à croire que les Églises dissidentes qui subirent les invectives virulentes du Damascène ne furent pas portées à célébrer sa mémoire. Du moins nous ne lui avons trouvé aucune trace dans les plus anciens calendriers consultés, soit chez les Jacobites[7] soit chez les Cop-

(1) *Vatic. Arabicus 76.*
(2) *Vatic. syriac. 21* (épistolier originaire d'Antioche, datant de 1041), *Vat. syriac. 20* (évangéliaire originaire de la Damascène, datant de 1215), *Vat. syriac. 77* (horologion du XVe s.), *Paris. syriac. 135* (ménée de décembre originaire de Nahr Kaftūn ?, de la 2e moitié du XIIIe s.), etc, etc.
(3) *Codex Berolinensis 219*, (XII-XIIIe ss.), *Cod. Mediceo-Laurent. San Marco 787* (1050), *Codd. Paris. graec. 1590* (1063), *1594* (XIIe s.), *1571*, (1253) et *1621* (XIIIe s.), *Cod. Ambrosianus* B. 133. S (XIIe s.), *Cod. Cryptoferratensis* Bγ *I* (XIIe s.), *Cod. Oxoniensis Bodl. Auct. T. III. 16* (1307), *Codex Taurinensis* C. I. 12 (XIVe s.), d'après Synaxarium, *op. cit.*, pp. 278-279.
Deux autres manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale de Paris (*cod.* 53 et *cod.* 79^a), tous deux du Xe s., fêtent au 4 déc. la mémoire de « notre saint Père Jean Damascène, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ », J. Scholz, *De Menologiis duorum codicum graecorum Bibliothecae Regiae Parisiensis commentatio*. Bonn. 1823, p. 11.
(4) Ce manuscrit porte deux fêtes du Damascène, l'une au 4 déc. et l'autre au 29 nov. Les calendriers suivants la fixent à la seconde date seulement : *cod. Messanensis 103* (XIe s.), *cod. Ambrosianus D. 74 S.* (XIIe s.), *cod. Paris. graec. 1589* (XIIe s.), *cod. Musei Britannici add. 24.378* (XIVe s.).
(5) *Il Menelogio*, p. 213.
(6) *Les Fêtes en l'honneur des icônes miraculeuses de la Mère de Dieu*, p. 148.
(7) F. Nau, *Un Martyrologe et douze ménologes syriaques*, P. O., t. X, pp. 1-162. Certains ménologes, comme le *Paris. Syr. 146*, (avant 1645) et le *ms. add. 17232* du Br. Museum (transcrit en 1210), portent au 4 décembre : « les martyres Barbe et Julienne ; le Père Jean, le solitaire » (*op. cit.*, pp. 67, 116). Ce saint est différent du nôtre.
Aucune mention du Damascène, non plus, dans le martyrologe de Rabban Saliba (XIVe s.), cf. *Anal. Boll.*, t. XXVII (1908), pp. 129-200, ni le calendrier contenu dans le *Vatic. syriac. 69* qui, selon Assemani, serait identique à celui du Xe s.

tes[1], soit chez les Arméniens[2]. Une exception est à faire pour l'Église éthiopienne. Le synaxaire publié par S. Grébaut consacre au Damascène (*Yohannès za-Damasqo*) une longue notice, à la date du 8 *tahschasch*. L'hagiographe y mentionne l'origine nobiliaire du Saint, son éducation philosophique par Quelherou-Quezmâ, sa fonction «de secrétaire auprès du juge de Damas», sa lutte en faveur du culte des images et son épilogue, la main coupée et le miracle opéré par la Ste Vierge, et enfin l'abandon du monde pour la laure de Mâr Sabas. Il n'oublie pas de signaler la désobéissance de Jean aux ordres de son maître des novices, la punition imposée par le vieillard et les reproches de Marie à l'irascible ascète[3].

Le plus ancien calendrier de l'Église maronite que nous connaissons et qui peut être attribué à Ǧibrāīl ibn al Qalā'i[4] passe sous silence la mémoire du saint de Damas. Celle-ci n'a pas tardé à y être introduite ; le synaxaire maronite contenu dans le *ms. caršūni 11.1* (1753) du Séminaire de Šarfé (Liban) consacre au Chrysorrhoas une longue notice, au 6 mai.

Le Martyrologe romain célébrait son *dies natalis* le 6 mai. Cette commémoration, suivant un ancien martyrologe des Chartreux de Cologne et un autre martyrologe édité à Venise à trois reprises, en 1564, 1570 et 1578[5] vénérait «à Constantinople, la déposition de Jean Damascène, de sainte mémoire, docteur éminent». Elle ne nous semble pas faire allusion à la translation du corps du Saint à Constantinople, au XIIIe s., comme le pense le P. Jugie[6]. Elle vénère plutôt son *dies natalis* et suit par conséquent le Ménologe de Basile qui fait mourir Jean à Byzance même.

Au fur à mesure de leur union avec Rome, les Églises orientales

(1) F. Nau, *Les Ménologes des Évangéliaires copte-arabes*, P. O., t. X, pp. 165-244 ; Eug. Tisserant, *Le Calendrier d'Abou 'l-Barakat*, P. O., t. X, pp. 244-286 ; Rob. Griveau, *Les Fêtes des Coptes* par al Maqrizi, P. O., t. X, pp. 313-343 ; R. Basset, *Le Synaxaire arabe jacobite*, P. O., t. III, XI, XVI, XVII, d'après le *Paris. arab. 256* (XVIe s.) et le *Paris. arab. 4869-4870* (fin du XIVe s.).

(2) Dr G. Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israël* (XIIIe s.), P. O., t. V, VI, XV, XVI, XVIII, XIX, XXI, (d'après le *ms. armén. 180* de la Bibliothèque Nationale datant de 1316).

(3) S. Grébaut, *Le Synaxaire Éthiopien*, P. O, t. XV, pp. 683-687, d'après le *ms. éth. de la Bibl. Nat. de Paris, fonds Abbadie, n. 1* (XVIIIe ou XIXe s.), *le ms. éth. n. 23 d'Oxford* (XVIIIe s.) et *le ms. éth. 126 de la Bibl. Nat. de Paris* (XVIIIe s.). Il est à remarquer cependant que la recension primitive de ce synaxaire, contenue dans *le Paris. fonds Abbadie n. 66* (XVe s.) et *le Paris. Musée ethnographique du Trocadéro, n. 5* (XVe s.) ne contient pas cette *fête de la mort de St Jean Damascène.*

(4) Renfermé dans un *ms. caršūni* de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth. Il a été édité et annoté par le P. Cheikho (*Mach.*, 1905, pp. 879 sq) ; une réédition en a été faite par R. Griveau, P. O., t. X, pp. 346-353.

(5) *P. G.*, t. XCIV, col. 509-510.

(6) *E. O.*, 1924, p. 160.

adoptèrent la fête du Damascène. Les Églises syriennes[1] et arméniennes[2] optèrent pour la date du 4 décembre.

Le pape Léon XIII étendit, le 19 août 1890, la fête de notre Saint à l'Église universelle, en la fixant au 27 mars. De sorte qu'actuellement l'Église latine célèbre deux fêtes en l'honneur du Damascène.

L'éloquence répandue dans ses écrits valut au Damascène d'être comparé à la rivière qui arrose Damas, sa patrie. C'est Théophane qui lui donne le premier le nom de Chrysorrhoas, *qui roule l'or* tant à cause de l'élégance fleurie de ses discours que de l'éclat de sa vertu[3]. Les écrivains byzantins postérieurs se sont emparés du titre pour le lui appliquer[4]. Théophane aussi décerne au Damascène le titre de *Docteur émérite*[5]. Les historiens et les théologiens de Byzance aux yeux desquels le Damascène cristallisa la lutte contre les iconaclastes[6], le nomment *le divin*[7] et vantent sa sagesse[8], sa science : *erat enim sanctus hic Joannes, et vita et oratione magister optimus, omni divina humanaque cognitione repletus*[9]. Nous avons vu qu'al Birûni affirme que l'Église melchite nommait le Damascène *Père* dans le sens de *Docteur*. Le martyrologe des Chartreux de Cologne lui décerne le titre de *doctor egregius*[10]. Le martyrologe latin de Venise (XVIe s.) vante sa doctrine[11]. L'édition de Constantinople du synaxaire arménien l'appelle *grand docteur*[12]. Ce titre que la tradition hagiographique et liturgique a reconnu à Jean de Damas depuis de longs siècles, lui a été décerné par le magistère suprême. Le 19 août 1890, le pape Léon XIII l'a proclamé Docteur de l'Église[13].

(1) *Šḥimé* au 4 décembre.

(2) *Synaxaire*, édition de Constantinople, p. 272a, d'après G. Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israël*, P. O., t. XVI, p. 164.

(3) *Chronographia, ad ann. 6234*, p. 643.

(4) Georges Hamartolos, *Chronicon breve*, P. G., t. CX, col. 927, 942 ; Mihâil le moine, *Biographie*, p. 11 ; Cedrenus, I, C. S. H. B., t. XIII, p. 799 ; Anastase le Bibliothécaire, P. G., t. XCIV, col. 507. Le même titre lui est appliqué par Sigebert Gemblacensis dans son livre *De Viris Illustribus*, P. G., t. XCIV, col. 510.

(5) *Chronographia, ad ann. 6221*, p. 629.

(6) Zonaras, III, C. S. H. B., t. XXXI, p. 270 ; Ephraemius, *Chronologi Caesares*, C. S. H. B., t. XII, p. 82, n. 1789 ; Nicéphore, *Breviarium*, C. S. H. B., t. XLII, p. 74 ; Anastase le Bibliothécaire, *P. G.*, t. XCIV, col. 508.

(7) Nicéphore Grégoras, II, C. S. H. B., t. XXXIX, p. 1072 ; III, t. XL, pp. 297, 305, 339, 350, 355, 367, 423, 1084 ; G. Pachymère, *Histoire*, II, C.S.H.B., t. XVIII, pp. 40-41.

(8) Georges Hamartolos, *Chronicon breve*, P. G., t. CX, col. 927, 942.

(9) Cedrenus, I, C.S.H.B., t. XIII, p. 799 ; cf. aussi Anastase le Bibliothécaire, P. G., t. XCIV, col. 507.

(10) *P. G.*, t. XCIV, col. 510.

(11) *Loc. cit.*

(12) «Vie ascétique du grand Docteur Jean Damascène», édit. 1834, p. 272a.

(13) Léon XIII, *Acta*, t. X, pp. 216-218.



Saint Jean Damascène

(d'après le Paris. Graec. 1123 A fol. 5)

Le Saint est représenté la tête entourée d'un turban à raies brunes.

ŒUVRE LITTÉRAIRE

L'activité littéraire du Damascène se manifesta sous des formes très variées. Jean fut avant tout un théologien, mais, en vue de la théologie, il toucha à diverses sciences humaines qui ne sont, d'après lui, que les servantes de cette reine[1]. Le premier dans l'Église, il tenta un exposé synthétique du dogme et il le défendit contre les diverses hérésies de son temps. Il s'occupa en même temps d'exégèse, de morale et d'ascétique. Il fut un orateur très goûté et cultiva la poésie et la musique sacrées.

L'inventaire complet des œuvres authentiques du Damascène ne peut pas encore être dressé d'une façon sûre et définitive. Si Le Quien a fouillé consciencieusement dans les mss. de la Bibliothèque Nationale de Paris, si Allatius a exploré, au moins en partie, les fonds de la Vaticane, il reste à exécuter le même travail pour d'autres fonds.

Une question reste toujours en suspens et attend encore sa réponse : Jean a-t-il laissé des ouvrages en arabe ? Si oui, quels sont-ils ? Ici encore les fonds arabes des bibliothèques n'ont pas été totalement inventoriés. La publication intégrale de leurs catalogues nous fournira de nombreuses surprises.

Nous donnons pour le moment la liste des œuvres du Damascène d'après nos connaissances actuelles. Nous suivons, en le complétant, l'article magistral du P. Jugie déjà mentionné[2].

ŒUVRE DOGMATIQUE

L'œuvre la plus importante de Jean Damascène, son vrai chef-d'œuvre est un exposé du dogme catholique précédé d'une double introduction philosophique et historique. Elle condense le mieux toute la tradition grecque, au moins les thèses doctrinales les plus caractéristiques de la dogmatique orientale. Le saint Docteur lui a donné lui-même le titre général de *Source de la Connaissance*, Πηγὴ γνώσεως ὀνομαζέσθω[3].

(1) *P. G.*, t. XCIV, col. 532 B.
(2) D. T. C., art. *Jean Damascène*, col. 696-707.
(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 533 A.

L'écrit est dédié à son ancien confrère de St-Sabas, Cosmas[1], devenu évêque de Maïouma[2] en 742. Il est donc postérieur à cette date.

La *Source de la Connaissance* est divisée en trois parties. Les deux premières constituent une introduction philosophique et historique ; la troisième, de beaucoup la plus longue et la plus importante, est une dogmatique à peu près complète.

La première partie, intitulée *Chapitres philosophiques*, Κεφάλαια φιλοσοφικά[3], titre beaucoup plus exact que celui de *Dialectique*, devenu pourtant plus usuel, constitue une sorte d'introduction philosophique à l'exposé du dogme. Elle contient surtout une série de définitions empruntées aux anciens philosophes, et plus encore aux Pères de l'Église qui, plus qu'Aristote, sont les vrais maîtres du Damascène, même en philosophie.

Nous possédons de cette partie une double rédaction grecque : l'une plus longue, où abondent les répétitions ; l'autre plus courte, qui doit être la dernière. Le Quien donne l'une et l'autre.

La deuxième partie, ou *Livre des Hérésies*, Περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ ὅθεν ἤρξαντο καὶ πόθεν γεγόνασιν[4], est une introduction historique à la théologie. Elle étudie l'origine et le progrès de 103 fausses doctrines religieuses. Pour les 80 premières, l'auteur reproduit mot à mot le *Panarion* de St Épiphane. Le reste est emprunté à divers auteurs, Théodoret, Timothée de Constantinople, Léonce de Byzance, Sophrone de Jérusalem. Il n'y a de vraiment original que ce qui regarde l'Islamisme, l'Iconoclasme et la secte des aposkhites.

La troisième partie, qui a pour titre *Exposé de la Foi orthodoxe*[5], Ἔκδοσις (ou Ἔκθεσις) ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, fut divisée par l'auteur en 100 chapitres. On a pris l'habitude en Occident de la partager en 4 livres, sans doute pour l'adapter aux quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard. Le livre Ier (chap. 1-14) est un traité *de Deo uno et trino* ; le livre IIe (chap. 15-44) parle des œuvres de Dieu (création, anges, monde, hommes). Cette partie relève en grande partie de la philosophie et des sciences naturelles de l'époque ; c'est la moins théologique des quatre. On y trouve des choses assez curieuses sur l'astronomie et la physique des anciens. Le livre IIIe (chap. 45-73) expose la doctrine de l'Incarnation en l'opposant aux

(1) Cf. Emereau, *Hymnographi Byzantini*, E. O., 1923, pp. 20-22 ; A. Chappet, *Cosmas de Maïouma*, D. A. L. C., col. 2993-2997.
(2) Près de Gaza. Son emplacement a été fixé avec précision à Ḫirbet el-Iblaḫiyé par Phythian-Adams, Q. S., 1923, p. 14.
(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 525-676.
(4) *Op. cit.*, col. 677-780.
(5) *P. G.*, t. XCIV, col. 789-1228 ; prologue et index, 781-788.

déformations hérétiques. Le livre IVe (chap. 74-100) continue la christologie et traite ensuite de questions assez disparates : foi, baptême, culte de la croix, coutume de prier en se tournant vers l'Orient, Eucharistie, mariologie, culte des saints et des images, canon des écritures, terminologie scripturaire sur la personne de l'Homme-Dieu, réfutation du manichéisme, loi de Dieu et loi du péché, sabbat, virginité, circoncision, antéchrist et résurrection.

Jean Damascène puise surtout aux sources grecques : Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Némésius d'Émèse, Sévérien de Gabala, Cyrille d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem. Pour la théologie trinitaire son auteur préféré est Grégoire de Nazianze. Pour la christologie, il s'inspire de Léonce de Byzance, Maxime le Confesseur et Anastase le Sinaïte. De la théologie occidentale il ne connait que la lettre du pape St Léon à Flavien.

Cette troisième partie est d'une grande valeur doctrinale ; elle rend fidèlement la tradition de l'Église grecque.

En dehors de cette œuvre magistrale, véritable *Somme théologique*, le Damascène composa plusieurs traités ou opuscules.

1. *Introduction élémentaire aux dogmes*, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης[1], petit traité philosophique dicté, semble-t-il, par le saint Docteur et recueilli par un de ses élèves, Jean, devenu dans la suite évêque de Laodicée du Liban. Ce traité date des premières années du Damascène à St-Sabas ; il est antérieur à la *Source de la Connaissance*.

2. *Livret sur la vraie doctrine*, Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος[2]. C'est une profession de foi détaillée que Jean composa pour Élie, évêque de Yabrūd, monothélite converti ; ce dernier la récita devant son métropolite, Pierre de Damas.

Comme il n'y est fait aucune allusion à l'Iconoclasme, l'écrit semble être postérieur à 726.

3. *Le Traité sur la Ste Trinité*, Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος[3], est un précis de doctrine, par demandes et réponses, sur Dieu, la Trinité et l'Incarnation. Cet écrit, quoique tiré des œuvres de Jean, est, semble-t-il, rédigé par une autre main.

4. *L'Exposé et explication de la foi*[4], conservé dans une traduction arabe. Le P. Jugie y voit la profession de foi même, récitée par Jean Damascène, le jour de son ordination sacerdotale. Pour la même raison exposée plus haut, ce traité date d'avant 726.

(1) *P. G.*, t. XCV, col. 99-112.
(2) *P. G.*, t. XCIV, col. 1421-1432.
(3) Migne, *P. G.*, t. XCV, col. 8-18.
(4) *Op. cit.*, col. 417-436.

ŒUVRE POLÉMIQUE

L'œuvre polémique du Damascène nous livre les préoccupations de l'Église d'Orient en face de ses nombreux ennemis : ceux du dehors, comme ceux du dedans. Elle est inspirée par le zèle pratique de la maison du Seigneur, par l'amour de l'Église.

Les adversaires de la Trinité, les ennemis de Dieu, Arius, Sabellius, Eunomius, avaient été vaincus par Athanase, par Grégoire et par Basile, suivant l'expression de l'auteur des *Trophées de Damas*. Ceux de l'Incarnation sont encore nombreux et tout-puissants. L'invasion perse, la Conquête musulmane avait transformé en Églises établies, leurs sectes tant combattues par Byzance. Aux anciens ennemis s'en étaient ajoutés de nouveaux, partisans du Monoénergisme et monothélites.

« Jean a écrit contre toutes les hérésies existantes de son temps, Nestorianisme, Monophysisme, Monothélisme, Manichéisme ou Paulicianisme, Iconoclasme. Il a même esquissé une méthode de discussion avec les Sarrasins infidèles, et nous a laissé un fragment de traité contre des superstitions populaires[1] ».

Les polémiques du Damascène ont toutes porté sur des questions de croyance et de foi, et les ouvrages qu'elles lui ont inspirés sont donc aussi, à leur manière, des œuvres dogmatiques. Elles sont au nombre de sept, dont trois sont doubles, à savoir *Contre les Nestoriens*, *Contre les Jacobites* et *contre les Manichéens* ; le traité *Contre les Iconoclastes* est triple. Ce qui fait en tout douze.

1. « Parmi les écrits polémiques de Jean, les plus célèbres, les plus originaux aussi, ceux qui, avec l'*Exposé de la Foi orthodoxe*, ont le plus illustré sa mémoire, sont les trois *Discours apologétiques contre ceux qui rejettent les Saintes Images*[2] Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἅγιας εἰκόνας[3] ». Le deuxième et le troisième discours reproduisent la plus grande partie du premier, mais chacun avec des changements, des éclaircissements, des additions importantes. Tous les trois se terminent par une série assez longue de témoignages patristiques.

Ces trois discours ont été écrits entre 726 et 730 ; car ils sont antérieurs au concile des évêques de l'Orient qui, en 730, anathématisa Léon l'Isaurien. « Au moment où Jean publie son troisième discours, l'anathème n'est pas encore prononcé. Le second fut précisément écrit

(1) Jugie, D. T. C., *art. cit.*, col. 699.
(2) Jugie, *art. cit.*, col. 701.
(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 1231-1284, 1283-1318, 1317-1420.

après la déposition de St Germain de Constantinople, arrivée à la mi-janvier 729... Les trois discours furent composés à St-Sabas ou à Jérusalem, alors que Jean était déjà prêtre[1] ».

* * *



Saint Jean Damascène
(Couvent de Xénophon, Mont-Athos, 1544)
(Millet, Monuments de l'Athos, Pl. 183, 1)

Le Ve concile œcuménique n'avait pas mis fin aux controverses avec les monophysites. Celles-ci se prolongèrent jusqu'à la fin du VIIe s. et au-delà. Elles ne produisirent peut-être pas des œuvres absolument originales au point de vue théologique : du moins, elles rappelèrent à propos les positions catholiques dont la solidité était accrue par l'effritement des sectes. Du côté catholique, signalons Eusèbe de Thessalonique, Euloge, prêtre d'Antioche, devenu patriarche d'Alexandrie vers 580 († 607), Timothée de Constantinople (début du VIIe s.), Théodore de Raïthou (VIIe s.), Anastase Ier d'Antioche († 599) et surtout Anastase le Sinaïte († 700)[2]. Nous devons à l'auteur des *Trophées de Damas*, un dialogue contre les monophysites[3]. Georges, évêque de Maipherkat, l'un des rares représentants de la littérature melchite en langue syriaque, écrivit des traités de controverses contre les monophysites. Son disciples Léon, évêque de Harrân adressa une lettre au patriarche jacobite Elie dans laquelle il lui demandait les raisons de sa conversion. Elie, en effet avait appartenu au parti dyophysite et s'était rallié à la doctrine monophysite à la suite de la lecture des œuvres de Sévère d'Antioche[4].

(1) Jugie, *art. cit.*, col. 705.
(2) Cayré, *op. cit.*, pp. 291-292.
(3) Il a été édité par N. Bonwetsch, *Ein Antimonophysitischer Dialog*, dans Nachrichten der Kgl Gepsellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1909, pp. 123 sq. Le prologue de l'ouvrage non édité par cet auteur, le fut par G. Bardy, à la suite des *Trophées de Damas*, P. O., t. XV, pp. 276-284.
(4) R. Duval, *La Littérature syriaque*, p. 379.

Du côté monophysite, Jacques d'Édesse († 708) laissa une homélie contre les dyophysites et une lettre au diacre Barhadbeschaba contre le concile de Chalcédoine. Nous possédons du patriarche Elie († 728) une apologie en réponse à la lettre de Léon, évêque de Harrân, dans laquelle il exposait pourquoi il avait embrassé le Monophysisme. Elle est contenue dans deux manuscrits, tous deux incomplets, le *Val. syr. 145*[1] et le *Br. Mus. Add. 17197*[2].

Parmi les écrits du Damascène, un traité s'attaque indirectement au Monophysisme, la *Lettre à l'archimandrite Jordanès* et deux directement, ceux contre les jacobites :

2. La *Lettre à l'archimandrite Jordanès sur le Trisagion*, **Περὶ τοῦ Τρισαγίου ὕμνου**[3], fut écrite après la mort de Jean, patriarche de Jérusalem, arrivée en 734-735. Le Damascène y soutient contre son contemporain Anastase, abbé du couvent de St Euthyme, l'interprétation traditionnelle du Trisagion ; c'est-à-dire que le triple **ἅγιος** de l'hymne s'adresse aux trois Personnes divines et non au Fils seul, et que, par conséquent, l'addition de Pierre le Foulon « *Toi qui as été crucifié pour nous* » est inacceptable.

3. Le *De natura composita contra acephalos*, **Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων**[4] est une ébauche du second plus long. Ce dernier **Πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαραίας τὸν Ἰακωβίτον**[5] est écrit au nom de Pierre, métropolite de Damas à l'évêque jacobite de Dara. Pour réfuter ces hérétiques Jean recourt à la fois à la dialectique et aux témoignages des Pères. C'est dans cet ouvrage que la question christologique, thème préféré de l'auteur, est scrutée à fond et sous toutes ses faces.

Le patriarche Élie signale dans son apologie deux traités du Damascène : « *Sic igitur scripsit Johannes Damascenus*, dit-il au chapitre VI, *capite duodecimo ex iis centum et quinquaginta capitibus, quae pro doctrinae vestrae defensione disputando composuit*[6] ». Nous ne sommes pas arrivé à identifier cet ouvrage. S'agirait-il de la *Source de la Connaissance*, qui seul parmi les ouvrages du Damascène atteint ce nombre de chapitres, ou d'un traité perdu du Docteur de Damas ? La première hypothèse ne nous semble pas pouvoir se soutenir, puisqu'une partie de l'ouvrage au moins a été écrite après 742. D'ailleurs nous n'y trouvons aucun chapitre portant le n. 12 pouvant supporter l'al-

(1) Assemani, *Biblioth. Apost. Vatic. Catalogus*, t. III, p. 255.
(2) Wrigth, *Syriac literat.*, 2e édit., p. 161 ; *Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Br. Museum*, Londres 1870-1872, pp. 606-608.
(3) *P. G.*, t. XCV, col. 21-62.
(4) *P. G.*, t. XCV, col. 111-126.
(5) *P. G.*, t. XCIV, col. 1435-1502.
(6) Assemani, *op. cit.*, p. 255.

lusion du patriarche jacobite. Nous penchons donc vers la seconde hypothèse.

Le second passage, « *hunc itaque in modum idem Johannes scripsit in tractatu illo quod Petri episcopi nomine adversum nos composuit*[1] », fait allusion au traité écrit au nom de Pierre de Damas. Nous devons donc le dater d'avant 728, année de la mort du patriarche[2].

* * *

Aucun signe ne nous permet d'assigner une date aux écrits polémiques suivants :

4. Jean composa deux traités *Contre les Nestoriens*[3], **Κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν Νεστοριανῶν**. Il y démontre par l'Écriture et le symbole de Nicée la divinité de Jésus-Christ et l'unité de sa personne.

5. Le *Des deux Volontés*[4], **Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ λοιπῶν φυσικῶν ἰδιομάτων** est dirigé également contre les jacobites et contre les monothélites. Jean se rencontre de très près avec les ouvrages de St Maxime sur le même sujet.

Nous ignorons les raisons pour lesquelles le Damascène écrivit les traités contre les Nestoriens. D'autant plus que ceux-ci ne jouissaient plus en Syrie d'aucun prestige. Il n'en était pas de même des monothélites dont l'hérésie troublait encore la Syrie. A l'instar de son compatriote, saint Sophrone, et de saint Maxime Jean défendit contre eux le dogme catholique.

* * *

« Cette Eglise si agitée au dedans, est attaquée du dehors par ces *religions* nouvelles qui ne se présentent rien moins que comme des religions destinées, dans les desseins providentiels, à remplacer le Christianisme lui-même : le Manichéisme d'un côté, l'Islamisme de l'autre ».

En 691, l'épiscopat byzantin rappelait la conduite à tenir envers diverses sectes hérétiques parmi lesquelles le Manichéisme était rangé. Cette synthèse christiano-païenne avait en effet reparu au milieu du VIIe s., sous le nom de Paulicianisme. Elle était ressuscitée en Arménie, à Kibossa. De là elle avait envahi les thèmes orientaux. Malgré la persécution des empereurs de Byzance, elle avait pris de l'extension. « En 720, les nombreux groupes de pauliciens fixés dans l'Ar-

(1) Assemani, *loc. cit.*
(2) Duval, (*op. cit.*, p. 379) avance la date de la mort du patriarche Elie jusqu'en 724.
(3) Le premier seul a été publié par Le Quien, *P. G.*, t. XCV, col. 187-224 ; le second le fut par F. Dieckamp, dans la *Theol. Quartalschrift*, 1901, t. LXXXIII, pp. 555-595. Chevalier en donne un résumé, *La Mariologie*, pp. 115-116.
(4) *P. G.*, t. XCV, col. 127-186.

ménie, la Mésopotamie et la Syrie comptaient leurs frères par milliers sur les terres de l'Empire et ces coreligionnaires se donnaient la main, par dessus la frontière, des côtes du Pont à celles de la Cilicie[1] ».

La nouvelle hérésie proscrivait les images, et était opposée à l'adoration de la Croix, au culte de la Vierge et des saints, à tout ce qui n'était point le culte « en esprit et en vérité ».

Il faut croire que l'influence des manichéens était grande, non seulement en Asie-Mineure, mais aussi en Syrie ; ce qui poussa Pierre de Damas, l'ami de notre Saint à lutter contre eux, en même temps que contre l'Islam. Les chroniqueurs voient la cause de son martyre dans cette double lutte.

Il nous reste de Jean deux dialogues contre les manichéens. Le premier, Διάλεξις Ἰωάννου ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαῖον[2] est une ébauche du second, Κατὰ Μανιχαίων διάλογος[3] qui est à considérer comme l'un des meilleurs écrits du saint Docteur. Jean s'y élève aux considérations les plus hautes de la métaphysique et de la théologie, et touche en particulier à la question de la prescience divine et de la prédestination. Le deuxième dialogue « est venu après l'*Exposition de la Foi orthodoxe* et fut utilisé en supplément, lors de la dernière revision du liv. IV de cet ouvrage, chap. 19-21[4] » ; il date donc d'après 742.

* * *

Dès l'apparition de l'Islam, des préoccupations apologétiques se firent sentir chez les chrétiens à son sujet. Les discussions théologiques datent des premières années de la Conquête. Le 9 mai 644, en présence d'un grand nombre de musulmans et de chrétiens, le patriarche jacobite d'Antioche, Jean Ier (635-638), engagea une controverse avec Sa'īd ibn 'Āmer[5]. En 643, un autre colloque eut lieu entre le conquérant de l'Égypte, 'Amru ibn al 'Aṣ, et le patriarche Benjamin d'Alexandrie[6]. Pierre de Capitolias mérita la mort par suite de ses discussions intempestives.

Les ouvrages de polémique succédèrent aux discussions orales. Nous retrouvons cette phrase dans le *Guide*, Ὁδηγός, d'Anastase le Sinaïte, « Si vous avez à discuter avec les Arabes, dites : Anathème à

(1) Pargoire, *op. cit.*, p. 181.
(2) Maï, *Bibliotheca nova Patrum*, t. IV b, p. 104 ; *P. G.*, t. XCVI, col. 1319-1336.
(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 1505-1584.
(4) Jugie, *art. cit.*, col. 706.
(5) La lettre du patriarche Jean relatant cette controverse a été publiée par F. Nau, *Journal Asiatique*, 1919, pp. 97 sq. Voir les correctifs apportés par H. Lammens, *Un colloque entre le patriarche jacobite Jean Ier et 'Amra ibn al 'Āṣi*, in Le Siècle des Omayades, pp. 13-25.
(6) Nau, *op. cit.*

qui admet deux dieux, ou qui croit que Dieu a engendré de la même manière que les hommes ; ou qui adore comme dieu une créature quelconque ». Athanase de Balad, patriarche jacobite de 684 à 687, écrivit une lettre encyclique sur les rapports des chrétiens avec les musulmans[1]. Abraham de Beit-Halé composa vers 670 un traité de polémique, sous forme de discussion entre un chrétien et un musulman[2]. Barthélémy d'Édesse (VIIIe s.)[3], dans sa *Réfutation contre Agarénus*[4] et son traité *contre Mahomet*[5], se montre très instruit de l'Islamisme ; il y réfute les objections des musulmans contre le Christianisme, notamment contre les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Pierre de Damas aurait composé contre l'Islam un traité, qui est perdu.

Il serait donc étonnant que le Damascène, qui avait fréquenté de très près les milieux musulmans, qui connaissait leur dogmatique en même temps que les objections qu'ils faisaient à la religion chrétienne, n'apportât pas sa contribution à la défense du Christianisme.

Le chap. 101 du *Livre des Hérésies*[6] constitue une brève réfutation de la dogmatique musulmane. « En dehors de ce morceau, Théodore Aboucara († 820) nous a conservé, sous forme d'un *Dialogue entre un chrétien et un sarrasin*[7], Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ, un résumé de controverse avec les musulmans, recueilli aux leçons de Jean Damascène par ses élèves... D'un autre dialogue avec un sarrasin, que sans doute Jean n'a pas composé directement, ni revisé, et qui doit résumer des leçons arabes, nous avons deux éditions, l'une incomplète pour le texte grec, donnée par Le Quien[8], l'autre publiée par Galland[9] et reproduite par Le Quien[10] ».

Certains chapitres de la *Source de la Connaissance*, comme ceux *De Deo Uno et Trino*, *De Incarnatione*, certains traités sur la prescience divine, la Providence, la prédestination, sont autant d'attaques indirectes contre l'Islam et sa doctrine simpliste, en même temps qu'une

(1) R. Duval, *Littérature syriaque*, p. 378.
(2) D. H. G. E., art. *Abraham*, n. 20, par F. Nau, col. 166.
(3) D. T. C., art. *Barthélémy d'Édesse*, par E. Mangenot, col. 435 ; *D. H. G. E.*, art. *Barthélémy*, n. 66, par G. Bardy, col. 1001-1002.
(4) *P. G.*, t. CIV, col. 1449-1458.
(5) *P. G.*, t. CIV, col. 1448-1458. L'attribution de ce traité au moine Barthélémy est cependant douteuse.
Sur la polémique christiano-musulmane, cf. Steinschneider, *Polemische Literatur in arab. Sprache*.
(6) *P. G.*, t. XCIV, col. 763-773.
(7) *Op. cit.*, col. 1585-1598.
(8) *Op. cit.*, col. 1585-1596.
(9) *Bibliotheca Patrum*, t. XIII, 272.
(10) *P. G.*, t. XCVI, col. 1335-1348.

apologie des dogmes chrétiens les plus critiqués, dans la suite par les musulmans[1].

Nous faisons remarquer cependant que les écrits du Damascène en faveur des images s'attaquent aux juifs plus qu'aux musulmans. Nulle part, Jean ne signale les disciples de Mahomet parmi les ennemis des icônes, comme fera cinquante ans plus tard Théodore abu Qurra[2].

* * *

A l'arrivée des Arabes, les juifs avaient des colonies de trafiquants dans toutes les villes du bassin méditerranéen et tout le long des frontières mésopotamiennes. Damas était toujours restée une importante métropole juive, même en devenant une puissante ville chrétienne[3]. La haine des fils d'Abraham accumulée contre les chrétiens s'était donnée libre cours durant l'occupation perse : de nombreuses églises avaient été démolies, beaucoup de chrétiens massacrés. Héraclius avait essayé de conjurer le danger de leur présence dans l'Empire en publiant (634) un édit les obligeant au baptême. Le résultat le plus clair de l'ordre impérial avait été d'augmenter encore leur haine contre l'Empire et d'en faire les alliés des musulmans. L'auteur de la *Doctrina Jacobi*[4] décrit la joie des juifs de Carthage à la nouvelle des premières défaites de Sergius, duc de Palestine, et mentionne la présence d'un certain nombre d'entre eux dans les rangs des Arabes. Les chroniques fourmillent de détails sur les indications données par les juifs aux musulmans pour faciliter leur marche, leur servant d'espions et même de courtiers en leur donnant de l'or en échange de leurs prisonniers de guerre ou de leur butin[5]. En 643, les juifs de Jérusalem se pressent autour de 'Amrū et l'excitent contre la croix dressée au sommet du Mont des Oliviers. Leur conduite amène la destruction de toutes les croix debout en Palestine[6]. Nous avons signalé ailleurs le rôle qu'ils ont joué dans les sentiments iconoclastes de l'un ou l'autre des califes omayades. Ils n'ont pas été étrangers également à la ferveur iconoclaste des Isauriens.

(1) Sur la polémique de Jean Damascène contre l'Islam, cf. C. H. Becker, *Islamstudien*, Leipzig, 1924, pp. 432-449. Ǧawad 'Ali a fait un pâle résumé de ce chapitre dans la revue *ar Risālat* (paraissant au Caire), 1945, pp. 243-245, 276-277, 307-308.

(2) Cf. H. Lammens, *L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés*, in Le Siècle des Omayades, p. 378 ; cf. aussi Aḥmad Taimūr Pacha et Zaki Muḥammad Ḥasan, *at Taswir 'ind al 'Arab*, Le Caire, 1942, pp. 126-127. Les auteurs y font de Jean Damascène un *patriarche* ! ! de Damas qui se serait retiré dans un couvent de la ville ou des environs ! !

(3) M.-J. Lagrange, *La Secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas*, R. B., 1912, pp. 213 sq.

(4) Edit. Bonwetsch, pp. 86-88.

(5) Fliche et Martin, V, p. 111.

(6) Théophane, *Chronographia, ad ann. 6135.*

La littérature chrétienne antijudaïque est presque aussi vieille que le Christianisme. Le VIIe et le VIIIe s. n'en manquèrent pas. Léonce, évêque de Néapolis en Chypre (590-668) écrivit à la demande du moine égyptien Cosmas une apologie du culte des images, destinée à réfuter les arguments juifs[1]. Les *Trophées de Damas*[2], écrits probablement par un moine chalcédonien vers 680, la *Doctrina Jacobi nuper baptizati*[3], d'une quarantaine d'années postérieure, et *le Dialogue de Papiscus et de Philon* (vers 740) en sont des témoins authentiques. Le premier ouvrage a pour théâtre la capitale des Omayades. Arculfe, de son côté, raconte que Mu'āwia fut saisi d'une discussion entre juifs et chrétiens touchant le suaire du Christ[4].

Le Damascène était donc bien placé pour se rendre compte des agissements des juifs et de leur agitation autour du nouveau régime. A Damas même il ne dut pas être étranger aux discussions qui mettaient aux prises ses coreligionnaires avec les partisans de la Synagogue. Il faut croire, qu'à Mār Sabas, les préoccupations dogmatiques dirigèrent ailleurs la plume du défenseur du dogme chrétien. Cependant certaines de ses œuvres, comme le fragment sur *Les Dragons et les Fées*[5], Περὶ δρακόντων καὶ στρυγγῶν, ne manquent pas de s'attaquer à certaines croyances juives. En écrivant ses traités en faveur des images, le Damascène dirigeait ses arguments contre les empereurs iconoclastes aussi bien que contre les juifs qui furent leurs meilleurs aides et les détracteurs de la dévotion chrétienne auprès des califes.

ASCÉTIQUE

Un moine de la trempe de Jean ne pouvait manquer d'écrire sur l'ascétisme. Son œuvre principale est *Les Parallèles sacrés*, Τὰ ἱερὰ παράλληλα. C'est une anthologie scripturaire et patristique de sentences et d'exhortations morales sur toutes sortes de sujets se rapportant à la vie du chrétien. Elle était divisée en trois livres. « Le premier traitait de Dieu un et trine, lumière de nos âmes... Le second avait pour objet la connaissance de l'homme et des affaires humaines. Le troisième roulait sur les vertus et les vices, chaque vice étant mis en opposition avec une vertu[6] », d'où le titre de Παράλληλα.

(1) On ne la connaît que par la citation qui en fut faite au concile de Nicée en 787 (Mansi, t. XIII, col. 44).

(2) Publiés par G. Bardy, *P. O.*, t. XV, pp. 171-275.

(3) Sur ses éditions cf. *P. O.*, *op. cit.*, p. 185, n. 1.

(4) Adamnanus, *De locis sanctis*, in Itinera et descripiones Terrae sanctae, édit. Tobler, t. I, p. 155.

(5) *P. G.*, t. XCIV, col. 1599-1602, 1603-1604.

(6) Jugie, *op. cit.*, col. 702 ; Dom Ceillier, *Hist. Générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XII, Paris, 1862, p. 86.

L'œuvre originale de Jean ne nous est pas parvenue. Nous la possédons dans deux recensions différentes, la première tirée du *cod. Vat. 1236*[1] et la seconde dans un manuscrit ayant appartenu au cardinal de la Rochefoucauld[2]. Ces deux compilations ont bouleversé l'ordre primitif de l'œuvre du Damascène et ont présenté en un seul livre une matière distribuée sous les lettres de l'alphabet grec[3]. Jean s'est probablement servi des *Capita Theologica* de St Maxime.

Les autres traités moraux de Jean sont :

Traité sur les huit esprits méchants, Περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων[4], sur les moyens de combattre les vices capitaux.

Des Vertus et des Vices, Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν ψυχικῶν καὶ σωματικῶν[5] ; l'auteur y condense une foule de notions psychologiques et ascétiques.

Sur les Jeûnes, Περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν[6], lettre adressée au moine Cométas sur la durée du carême. Aucun renseignement ne nous est fourni par ces œuvres pouvant nous permettre d'assigner une date à leur composition.

EXÉGÈSE

Jean Damascène a laissé une seule œuvre exégétique, c'est un *Commentaire des Épîtres de St Paul*[7], fort peu personnel, tiré en grande partie des homélies de St Jean Chrysostome et des interprétations de Théodoret et de Cyrille d'Alexandrie.

HOMÉLIES[8]

« Jean fut un prédicateur éloquent et original. Ses discours portent un cachet doctrinal qui les rend parfaitement reconnaissables. On

(1) Elle a été publiée intégralement par Le Quien et Migne, *P. G.*, t. XCV, col. 1039-1588 et t. XCVI, col. 9-442.

(2) Des extraits en ont été donnés par Migne, *P. G.*, t. XCVI, 442-544.

(3) Sur les sources possibles de cette œuvre et sur la recension primitive, cf. Jugie, *art. cit.*, col. 702. K. Holl a fait de cet ouvrage du Damascène une édition spéciale et critique, *Die Sacra Parallela des Johannes Damaszenus*, Leipzig, 1897.

(4) Migne, *P.G.*, t. XCV, col. 79-84. B. Zöckler a étudié ce traité dans *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, Münich, 1893.

(5) Migne, *P. G.*, t. XCV, col. 85-98.

(6) *Op. cit.*, col. 63-78.

(7) *Op. cit.*, t. XCV, col. 441-1034.

(8) Le P. N. Poiresson, supérieur des Missions des Pères Jésuites de Syrie et de Perse, dans une de ses relations datant de 1652 signale à Alep la *Chaire* du Damascène. De la terrasse du Camp des Français, « je voyais la chaire de saint Jean Damascène qu'on a transportée en celle-ci (l'une des mosquées de la ville) et y est comme enclavée en l'architrave, et faite en forme de balustre, l'église de ce saint étant encore à l'apposite de la rue. Ils la font servir par une indignité insupportable, à leurs nécessités, honorant la chaire du saint et profanant à ce point son église ». Antoine Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (XVIe-XIXe s.)* t. I, p. 41.

y trouve toujours le théologien de la Trinité et de l'Incarnation. Il sait être à la fois abondant et concis »... Ses homélies sont certainement ce qu'il a écrit de plus personnel ; elles sont riches de doctrine.

Sur les treize discours publiés sous son nom[1], neuf sont sûrement authentiques, à savoir : une homélie sur la Transfiguration, une sur le figuier desséché, une sur le Samedi-Saint, l'homélie sur la Nativité de la Ste Vierge qui commence par les mots, Δεῦτε πάντα ἔθνη, les trois homélies sur la Dormition, un panégyrique de St J. Chrysostome et un panégyrique de Ste Barbe[2] ».

L'homélie sur la Transfiguration fut prononcée après le commencement de la persécution iconoclaste, car Jean y demande à St Pierre de faire cesser le fléau. Les homélies sur la Dormition furent prêchées alors que Jean était déjà parvenu à un âge avancé, comme il le déclare lui-même au début de la seconde. Elles furent prononcées le même jour, ou plutôt la même nuit[3], pour la fête du quinze août[4]. Cette œuvre forme un apport considérable à l'œuvre mariale de Jean ; elle représente la moitié de ce qu'il a écrit sur la Théotokos. « En examinant ces trois panégyriques, nous constatons que les deux premiers sont écrits avec soin, pièces préparées et apprises. Chacun a son point de vue spécial : le premier insiste sur les données générales de la mariologie dont il présente un excellent résumé... Le second discours est plus soigné encore ; c'est la pièce de résistance : plus long aussi, 19 numéros contre 14. La fête en est presque l'unique objet. L'auteur commence à en parler au n. 2 et poursuit jusqu'à la fin. La mort, les motifs de l'Assomption se déroulent avec abondance, la description du cortège terrestre et céleste occupe des pages... Le premier et le second discours sentent donc l'huile de la cellule. Le troisième, tout autre, présente une énigme. Il est court, six numéros. Il est banal, rien de nouveau, rien qui ne répète du déjà dit. Il est négligé. Comme s'il voulait déguiser un vide, le Damascène tombe dans le lieu commun des figures, encore l'exploite-t-il sans ordre... On a presque l'impression d'une autre plume, du moins sent-on une autre manière. La conclusion est disproportionnée, deux numéros, le tiers du discours. On remarque des précautions oratoires qui soulignent l'embarras de l'auteur... La question se dresse donc : ce troisième discours serait-il une improvisation de surprise[5] ? Peut-être.

(1) *P. G.*, t. XCVI, col. 545-814.

(2) Jugie, *art. cit.*, col. 703.

(3) « Quels éclairs de lumière illuminent l'obscurité présente » (*P.G.*, t. XCV, col. 705 B). Jean Damascène parle dans la IIIe « d'une collation adaptée à cette nuit » (*op. cit.*, col. 754 B).

(4) « Courage, célébrons, nous aussi, aujourd'hui la fête de la translation de la Mère de Dieu » (*Homil. II, 15*, P. G., t. XCVI, col. 744 B).

(5) Chevalier, *La Mariologie de St Jean Damascène*, pp. 85-86.

Des critiques ont contesté à tort l'authenticité de ces trois discours. Sans compter que des phrases entières y sont empruntées aux œuvres authentiques du saint, ils se trouvent sous le nom du Damascène dans de nombreux mss., dont le *cod. Paris. graec. 1470* qui date de 890[1].

Mitchel a fait du style de l'homélie sur la Nativité de la Sainte Vierge[2] une étude détaillée ; il conclut sans hésiter à son authenticité[3]. Avec lui et les meilleurs critiques nous considérons cette œuvre comme étant du Damascène.

L'œuvre oratoire de Jean dut être abondante, le dépouillement méthodique des manuscrits des diverses bibliothèques peut seul nous en découvrir les traces[4].

Nous verrons plus loin que la tradition lui attribue d'autres discours dont l'authenticité est actuellement mise en doute.

POÉSIE — MUSIQUE — LITURGIE

Le Damascène devait être familiarisé avec la poésie dès sa jeunesse. La poésie arabe avait connu une certaine renaissance à l'époque omayade. La cour de Damas était devenue une sorte de *Sûq 'Oqaz* où se pressaient Aḫṭal, Farazdaq, Ǧarīr, Du Rrummat, Kuṭayer, Râ'i, Nâbiġat aš Šaībâni, Noṣaīb, etc. Les premiers califes omayades avaient gardé les habitudes des chefs du désert. Tout bédouin, quel qu'il fût, pourvu qu'il récitât des vers, était accueilli avec empressement. C'est en compagnie de poètes et de musiciens que Jean passa ses parties de fêtes à Ḥawârīn. Yazīd avec lequel il vécut et 'Abdel Malek chez qui il fut fonctionnaire, cultivèrent la poésie.

Nous ne possédons aucune attestation pouvant nous renseigner si le Damascène a cultivé la poésie arabe. De nombreux témoignages par contre, ses œuvres en sont le meilleur témoin, exaltent le talent poétique de Jean en langue grecque. Le nom du Damascène est demeuré dans la tradition byzantine comme celui du meilleur mélode. Miḫaīl d'Antioche, les autres biographes, les synaxaires, les tropaires du ménée parlent avec enthousiasme de ses créations poétiques, de ses canons, de ses hymnes en l'honneur de Notre-Seigneur, de la Ste Vierge et des saints « qui sont encore chantés et procurent à tous un plaisir divin». Les Byzantins de la basse époque ont placé Jean et Cosmas au-dessus de tous les hymnographes grecs. Les deux mélodes ont trouvé

(1) Jugie, D. T. C., *art. cit.*, col. 704. Cf. J. Niessen, *Panagia Capuli*, Dulmen, 1906, pp. 128-140.
(2) *P. G.*, t. XCVI, col. 661-680.
(3) *The Mariology of S. John Damascene.*
(4) Cf. *infra*, p. 160.

de nombreux commentateurs. Suidas affirme « que rien n'a jamais égalé, que rien n'égalera jamais» les canons de Jean et de Cosmas.



Saint Jean Damascène
(D'après le Roman de Barlaam et de Joasaph, ms. de Deïr es Šir, Liban, de 1596).

A en croire la littérature hagiographique, Jean aurait été l'auteur du livre de l'*Oktoïchos* et le compositeur de nombreux canons poétiques.

L'*Oktoïchos*, dans son acception la plus large, ou encore *Paraclétique*, est un livre liturgique qui contient les parties de l'office du propre du temps qui se disent à vêpres, au mésonycticon, à l'aurore, aux laudes et à la messe, durant tout le cours de l'année. Il est divisé en huit sections, suivant l'ordre des huit tons. Dans un sens restreint et plus usuel, l'*Oktoïchos* désigne le recueil des offices propres du dimanche.

Des manuscrits comme les *Paris. Graec. 2541, 3088* et le *Cod. Grottaferr. 15* attribuent tout l'*Oktoïchos* au Damascène. Des auteurs comme le cardinal Pitra, J. Thibaut et G. Papadopoulos lui donnent la paternité de la plus grande partie. Pargoire est plus nuancé dans son opinion. « Si pour jeter les bases de l'*Octoïchos* byzantine et préparer la plupart de ses matériaux, il ne la bâtit certainement pas seul ni tout d'une pièce[1] ». Jean est plutôt l'organisateur de ce livre ; il est aussi l'auteur des stichères, prosomii, des idiomèles, des kathisma, des apolytikia, des kondakia et des canons.

Le plus beau fleuron du Damascène, suivant Cedrenus[2], n'a pas été la réforme du livre le plus en usage dans l'Église byzantine, mais plutôt la composition d'hymnes liturgiques. Son œuvre hymnographique est riche et variée. Ses compositions sont de deux sortes.

(1) *L'Église byzantine*, pp. 332-333.
(2) *Compendium Hist.*, P. G., t. CXXIV, col. 177.

les unes des hymnes métriques, les autres se rattachent à la poésie rythmique. « Mgr Sophrone Eustratiadis[1] a tenté de supputer avec exactitude la contribution de Jean. Il lui attribue : 531 *hirmoi*, 75 canons pour le Ménologe, 15 canons pour le *Paraclétique*, 454 *idiomèles* pour toute l'année liturgique, 138 *stichères prosomii*, 13 *stichères* pour les défunts, 181 *stichères anatoliques*[2] ».

Nous donnons la liste des compositions hymnographiques du Damascène, d'après l'ouvrage d'Eustratiadis[3]. Nous la complétons en y ajoutant certains canons dont la mention sera précédée d'un astérisque.

I. Les Hirmoi

Au 1er ton, 85, hirmoi du dimanche, *Cod. Coislin 220* (Bibl. Nat. Paris), f. 1 à f. 27 ; et *ms. 32 Lavra* au Mont-Athos.
Au 2e ton, 61, hirmoi du dimanche, *Cod. Coislin*, ff. 32a sq et *cod. 32 de Lavra*.
Au 3e ton, 50, hirmoi du dimanche *aux mêmes sources*.
Au 4e ton, 77, » » » *id°*.
Au 1er plagal, 47, » » » *id°*.
Au 2e plagal, 75, » » » *id°*.
Au βαρύς, 50, » » » *id°*.
Au 4e plagal, 81, » » » *id°*.
Ce qui fait 531 trop. ἀναστάσιμα.

II. Les Canons

a) Pour le Ménée

Janvier : Le 1, canon de St Basile.
* Le 6, cn. iambique du 2e ton, Στίβει Θαλάσσης.
Le 10, cn. de St Grégoire de Nysse[4].
Le 11, cn. de St Théodore le Cénobiarque.
Le 15, cn. de St Paul de Thèbes.
Le 18, cn. de St Cyrille d'Alexandrie.
Le 20, cn. de St Euthyme le Grand.
Le 21, cn. de St Maxime le Confesseur.
Le 27, cn. du transfert des reliques de St Jean Chrysostome.
Le 30, cn. d'Hippolyte, pape de Rome.
Le 31, cn. des Sts Cyr et Jean.
Février : Le 17, canon de St Théodore.
Mars : Le 5, cn. de St Conon.
Le 9, cn. des 40 martyrs de Sébaste.
Le 25, cn. de l'Annonciation[4].

1) Ποιηταὶ καὶ Ὑμνογράφοι, passim.
2) A. Laily, *L'Influence liturgique et musicale de St Jean de Damas*, in Le XIIe Centenaire de la mort de St Jean Damascène, Harissa, 1950, p. 86.
3. Nous la devons à l'obligeance du R. P. Laily : qu'il veuille trouver ici l'expression de notre reconnaissance.
4 Emereau, *art. cit.*, pp. 437, 438, les attribue à Jean le moine.

Avril : Le 1er, cn. de Ste Marie l'Égyptienne.
Mai : Le 6, cn. du juste Job[1].
Le 7, cn. de l'apparition de la Ste Croix à Jérusalem[1].
Le 8, cn. de St Jean le Théologien.
cn. de St Arsène le Grand.
Le 9, cn. de St Isaïe prophète.
cn. de St Christophore martyr.
Le 12, cn. de St Epiphane de Chypre.
Le 21, cn. des Sts Constantin et Hellène.
Le 24, cn. de St Siméon sur le Mont Admirable[1].
Juin : Le 14, cn. de St Élisée prophète[1].
Le 18, cn. de St Léonce martyr[1].
Le 21, cn. de St Julien de Tarse[1].
Le 24, cn. de la Nativité de St Jean-Baptiste.
Le 28, cn. des Sts Cyr et Jean.
Le 29, cn. des Sts Pierre et Paul (3 canons)[1], dans les Mss. de Paris et du Mont-Athos.
Juillet : Le 10, cn. sur les Martyrs de Nicopolis en Arménie[1].
Le 20, cn. de St Elie[1].
Août : Le 6, cn. de la Transfiguration de Notre-Seigneur.
Le 13, cn. sur St Maxime le Confesseur[1].
Le 15, cn. sur la Dormition de la Vierge.
Le 16, cn. sur St Mandyle.
Le 29, cn. sur la Décollation de St J.-B.[1].
Septembre : Le 1er, cn. sur l'Indiction.
cn. sur St Siméon Stylite[1].
Le 3, cn. de St Anthime de Nicomédie.
Le 8, cn. sur la Nativité de la Vierge.
Le 13, cn. sur la dédicace de l'Eglise de la Résurrection[1].
Le 16, cn. sur Ste Euphémie[1].
Le 22, cn. sur St Phocas.
* Le 23, cn. de la Conception de St J.-Baptiste.
Le 24, cn. sur Ste Thècle[1].
Le 28, cn. sur St Chariton confesseur[2].
Octobre : Le 1er, cn. sur St Ananie, un des 70 disciples S. J.
Le 5, cn. sur St Pierre de Capitolias.
Le 6, cn. sur St Thomas apôtre.
Le 7, cn. sur les Sts Serge et Bacchus.
Le 18, cn. sur St Luc Évangéliste.
Le 27, cn. sur St Nestor martyr.
Novembre : Le 1er, cn. sur les Sts Cosmas et Damien.
Le 3, cn. sur Sts Axpsimas, Aeithala et Joseph.
Le 4, cn. sur St Joannice le grand.
Le 7, cn. sur les 33 martyrs de Mélitène[1].
cn. sur les Sts Auctus et Taurion.
Le 8, cn. pour la synaxe des Archanges Michel et Gabriel[1].
Le 13, cn. sur St Jean Chrysostome.
Le 26, cn. sur St Alype le Chionite.
Le 30, cn. sur St André le Protoclite[1].

(1) Emereau, E. O., 1923, *art. cit.*, pp. 438-439, les attribue à Jean le moine.
(2) Emereau, E.O., 1923, *art. cit.*, p. 439 ; 1924, p. 199, l'attribue à Jean le Palaeolaurite.

Décembre : Le 6, cn. sur St Nicolas.
Le 12, cn. sur St Spiridon évêque de Trimythonte.
Le 13, cn. sur St Eustrate et ses compagnons[1].
Le 20, cn. sur St Ignace le Théophore.
cn. pour le dimanche après la Nativité du Sauveur.
Le 27, cn. sur St Étienne protomartyr[1].
Le 28, cn. sur les 20.000 martyrs de Nicomédie.
Le 29, cn. sur les Sts Innocents.

Une infime partie de ses canons ont trouvé leur place dans les livres liturgiques[2]; la majorité attend encore la publication et n'est contenue que dans des manuscrits du Mont-Athos ou des grandes bibliothèques[3].

b) Canons pour le Paraclétique

Dimanche	au 1er ton :	2 cn. au 1er ton plagal,
»	au 2e ton :	2 cn. au 2e ton plagal,
»	au 3e ton :	2 cn. au βαρὺς,
»	au 4e ton :	2 cn. au 4e ton plagal.

c) Canons pour le Triodion

* 1er samedi : cn. 4e ton plagal de St Théodore.
Samedi de Lazare : 1 cn.

d) Canons pour le Pentécostarion

Dimanche de Pâques	: 1 cn. Ἀναστάσεως ἡμέρα.
Dimanche de St Thomas	: 1 cn.
L'Ascension	: 1 cn.[4].
* Pentecôte	: cn. iambique du 4e ton.
* Dimanche des Pères	: cn. 4e ton plagal[4].

e) Canons en l'honneur de la Mère de Dieu

21 canons, publiés dans le *Théotokarion* d'Eustratiadis aux tomes A et B. Dans son ouvrage Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι, l'auteur ne donne que les titres des canons et leurs sources, qui sont surtout des mss. de l'Athos.

III. Les Idiomèles[5]

Ce sont des pièces de musique dont la mélodie est propre à eux seuls. Saint Jean, qui était poète et musicien, en a composé le texte et la musique.

Aux fêtes des Ménées, on relève	150 idiomèles,
au Triodi	50 idiomèles,
au Pentécostarion	254 idiomèles.

Beaucoup sont inédits dans les livres de liturgie, on les rencontre surtout dans les deux *codices 1493* et *1499* de la laure de Vatopédi à l'Athos.

(1) Emereau, E. O., 1923, *art. cit.*, p. 439, les attribue également à Jean le moine.
(2) Emereau en donne une liste, E. O., 1923, *art. cit.*, pp. 436-137.
(3) Mgr Eustratiadis en indique toujours les sources précises.
(4) Emereau, E. O., 1924, *art. cit.*, p. 196 les attribue aussi à Jean le moine.
(5) Le lecteur trouvera dans Emereau, E. O., 1923, *art. cit.*, pp. 437 sq, la liste et la source de ces idiomèles. L'auteur n'en donne cependant que vingt-huit. On y trouve aussi la mention de plusieurs *doxastika*.

IV. Stichères prosomii[1]

Ce sont des morceaux poétiques qui n'ont pas de mélodie propre et qui empruntent une mélodie commune à plusieurs morceaux.

Prosomii du 1er ton, 21,	Prosomii du 1er ton plagal 23,
Prosomii du 2e ton, 3,	Prosomii du 2e ton plagal 19,
Prosomii du 3e ton, 15,	Prosomii du βαρὺς 18,
Prosomii du 4e ton, 22,	Prosomii du 4e ton plagal 15.
Stichères pour les défunts = 12,	
Stichères anatoliques[2] = 181.	

Emereau donne un autre catalogue moins complet que le nôtre. Il y distingue entre les compositions appartenant au Damascène et celles à attribuer à Jean le Moine, à Jean d'Arcla ou à Jean tout court, sans autre déterminatif. Le même auteur ne manque pas de donner les sources dans lesquelles sont contenues ces œuvres[3]. Jugie, encore plus sévère, ne conserve que quelques canons au compte du Damascène[4]. Nous croyons qu'il est très difficile de pouvoir retrouver l'œuvre pure et complète de Jean. Même lorsque la tradition liturgique ou manuscrite lui attribue la composition de tel ou de tel canon, une saine critique ne doit pas s'y fier aveuglément. L'œuvre du Damascène a certainement été immense ; mais nous ne pouvons pas encore la circonscrire exactement.

Ajoutons pour finir que nous pouvons attribuer à Jean, d'une manière certaine, une prière eucharistique en vers anacréontiques[5] et trois belles prières préparatoires à la communion[6] que l'Horologe byzantin a retenu dans la *métalypsis*[7].

Le Damascène n'a pas uniquement composé des hymnes, il est l'auteur des mélodies liturgiques adoptées à ses compositions poétiques. La tradition ici encore a exagéré la part de Jean dans ce domaine. Elle le considère comme la première source de la musique

(1) Cf. détail à travers l'*art. cit.* d'Emereau.
(2) Mgr Sophronios Eustratiadis, après consultation de nombreux mss. surtout à la Bibl. Nat. de Paris et à celles du Mont-Athos est arrivé à établir que les stichères anatoliques sont la composition, non du patriarche Anatole, mais de St Jean Damascène et sont appelés ainsi « Anatoliques » pour les mieux distinguer des stichères byzantins, siciliens, sinaïtiques et hagiorites, cf. sa dissertation dans Ποιηταὶ κ. τ. λ. pp. 263-264. Ses arguments paraissent avoir de la valeur, sans pourtant être décisifs.
(3) *Hymnographi Byzantini*, E. O. 1923, pp. 436-439 ; 1924, pp. 196-197.
(4) D. T. C., *art. cit.*, col. 704.
(5) *P. G.*, t. XCIV, col. 853-856.
(6) *P. G.*, t. XCVI, col. 815-818.
(7) On trouvera dans Emereau, *art. cit.*, p. 436 les références aux diverses éditions de l'œuvre poétique du Damascène ; cf. aussi Bardenhewer, III. p. 65. Y ajouter Sophronios Eustratiadis, *Hirmologion et Théotokarion*, 1931 ; Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, t. A, Jérusalem, 1940.

religieuse ; elle lui attribue la composition de l'écriture musicale ap-
pelee hagiopolite (ou écriture carrée). Celle dernière opinion affirmée
par les *codd. graec. 2541, 3088* de la Bibl. Nationale (ancien fonds),
le *cod. 811* de C. P. et le *cod. 965* de la Bibliothèque d'Athènes, est
soutenue par Allaci, Zarlino, Chrysante et divers auteurs d'ouvrages
d'histoire de la musique byzantine, comme G. Papadopoulos[1]. La cri-
tique moderne est moins généreuse envers lui. Elle lui reconnait
cependant un rôle capital dans la formation de l'*Oktoïkhos* musical[2] ;
elle lui reconnait également l'introduction en musique de quelques
signes et du rythme long et majestueux, celui des χερουβικά et des
κοινονοικά[3]. Jean a ajouté à la musique religieuse existant avant lui
quelques signes. Ceux-ci étaient dix-neuf, il y a ajouté six. Son œu-
vre propre a été de perfectionner la notation ékphonétique, en créant
et en modifiant des règles qui seront pour la postérité une œuvre
éternelle. Damascène a de plus divisé les signes en deux catégories :
signes de quantité et signes de qualité. La critique n'accorde pas de
crédit à la tradition qui fait de Jean le compositeur du *Théorétikon*
musical composé sous forme de questions et de réponses[4].

C'est aussi une tradition commune que le *Typicon* de Saint-Sabas soit l'œuvre en grande partie de St Jean de Damas. Siméon de Thessalonique nous apprend que les *Règles* de Mār Sabas et ses traditions furent recueillies en Égypte par St Chariton qui les transmit de vive voix par St Théoctiste et St Euthyme de qui les reçurent St Sabas et St Théodose[5]. Ce fonds a été revu et retouché successivement par St Sophrone et Jean de Damas. « Il est à croire que ce dernier, avant

(1) A. Laily, *art. cit.*, p. 89.

(2) Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. 54 ; Christ et Paranikas, *Anthologia Graecorum*, p. XLIV ; J. Thibaut.

(3) L'œuvre musicale personnelle et authentique du Damascène nous échappe encore. Elle ne peut être établie qu'après un dépouillement préliminaire des nombreux manuscrits de musique qui gisent au fonds de toutes les grandes bibliothèques. Après ce premier stade, une critique interne pourra déceler les caractères propres de son genre musical. Jean a passé sa jeunesse en compagnie des musiciens du Ḥigāz. Leur harmonie a dû imprégner et toucher l'âme délicate du Damascène. Il en a dû conserver une empreinte très forte A notre humble avis son génie musical tient davantage du génie syrien que de celui de Byzance. Cette suggestion aidera peut-être les chercheurs à débrouiller cet écheveau et à pouvoir déterminer la part exacte du Damascène dans la musique byzantine.

Les *Monumenta Musicae byzantinae, Transcripta*, vol. III, par M. H. J. W. Tillyard, pp. 145-183, contiennent une collection d'antiennes, ἀναβαθμοί, composées par le Damascène.

(4) Laily, *art. cit.*, p. 90. Sur ces diverses questions, cf. Amédée Gastoué, *Catalogue des manuscrits de musique byzantine*. Paris, 1907, pp. 17 sq ; J. Thibaut, *La Notation de St Jean Damascène ou Hagiopolite* ; Sophrone de Léontopolis, Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ ἔργα αὐτοῦ, in Νέα Σιών, 1931 ; J.-B. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*. Paris, 1867, divers articles de J. Thibaut parus dans les *E. O.*

(5) *P. G.*, t. CLV, col. 556.

l'affluence de pièces nouvelles dont s'enrichissait l'Office divin, devant la multiplicité des nouveaux chants, a dû réordonner ce recueil selon les besoins de son temps. Mais en l'absence d'une bonne édition critique du *Typicon* en question, il n'est pas possible d'attribuer à chacun la part exacte qui lui revient dans l'œuvre totale[1] ».

FRAGMENTS DIVERS

Signalons divers fragments d'assez maigre importance recueillis par Le Quien et dont il n'est pas facile d'assurer l'authenticité.

1. *Responsio ad Severianos*, t. XCV, col. 225-228. — 2. *Fragments* sur divers sujets, *id.* col. 228-234. — 3. Trois extraits d'une *Chaine sur St Luc*, col. 234-236. — 4. *De mensibus macedonicis*, col. 236-238. — 5. *Canon Paschalis*, col. 239-242. — 6. Deux fragments sur *l'Incarnation*, col. 411-416. — 7. Fragments sur *les Images* conservés dans une version arabe, col. 435-438. — 8. Fragment d'une homélie sur *la Nativité de Notre-Seigneur* ou sur *l'Annonciation* trouvée dans une chaine sur St Luc, t. XCVI, col. 815-816. — 9. Fragments d'une *Chaine sur St Matthieu*, id. col. 1407-1414[2].

ŒUVRES DOUTEUSES ou APOCRYPHES

Le P. Jugie place avec raison parmi les œuvres douteuses du Da-
mascène le célèbre discours *De iis qui in fide dormierunt*, Περὶ τῶν
ἐν πίστει κεκοιμημένων[3], malgré l'attribution traditionnelle de l'Église
byzantine[4] et la défense de F. Diekamp en faveur de l'authenticité[5].
Il en est de même d'une homélie inédite sur l'*Hypapante* (*cod Ottob.*
graec. 264) et des vers acrostiches en l'honneur de la Sainte Vierge[6].

Des auteurs postérieurs, pour donner plus d'autorité à leurs écrits
n'on pas craint de mettre leurs élucubrations sous le patronnage du
Damascène. La renommée et la gloire du saint Docteur devaient cou-
vrir leur médiocrité. La similitude dans les noms a aidé et a couvert
la supercherie. Ces écrits sont relativement nombreux :

1. *Lettre sur la confession et sur le pouvoir de lier et de delier* Ἐπιστολὴ περὶ ἐξομολογήσεως καὶ περὶ ἐξουσίας τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν[7].

(1) Laily, *art. cit.*, pp. 88-89.

(2) Jugie, D. T. C., *art. cit.*, col. 705.

(3) *P. G.*, t. XCV, col. 247-278.

(4) Ce discours est encore en usage dans l'office de la commémoraison générale des défunts, le samedi avant le dimanche de l'*Apocreo*. Le patriarche d'Antioche, Macaire III Za'īm (1642-1672), l'attribue aussi au Damascène cf. *an Nahlat*, ms. du couvent de Kreim (Liban), p. 265.

(5) *Johannes von Damaskus « über die im Glauben Entschlafenen»*. Römische Quartalschrift, 1904, pp. 371-382.

(6) A. Papadopoulos-Kerameus, Ῥωμανὸς καὶ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, *Byz. Zeitsch.*, 1905, pp. 234-236.

(7) *P. G.*, t. XCV, col. 283-304.

Traité à attribuer probablement à Syméon le Nouveau Théologien.

Nous attribuons au même théologien byzantin la longue profession de foi appelée *Libellus Orthodoxiae*, Λίβελλος Ὀρθοδοξίας publiée en 1926 par le P. Gordillo[1] sous le nom du Damascène d'après deux mss. le *cod. Parisinus graecus 396* (XIIIe s.) et le *Barberinus graecus 508* (XIVe s.). D'autres manuscrits comme le *Coislinus 281* (XIIe s.) attribuent à Jean Damascène d'autres traités de Siméon, comme les *Quatre discours ascétiques*.

2. *Discours démonstratif sur les Saintes Images contre Constantin Caballinus*[2], composé par un auteur melchite vers 780. Il contient quelques utiles renseignements sur le règne du Copronyme.

3. *Lettre à l'empereur Théophile*[3], écrite en 839 par les patriarches melchites. Elle renferme un récrit rapide des événements de la persécution iconoclaste depuis les origines jusqu'à Michel II.

4. *Lettre contre les Iconoclastes*[4]; elle parait avoir été écrite en 771[5].

5. Deux petits traités sur les *Azymes*[6], condamnant, comme entaché de Judaïsme et contraire à la tradition apostolique, l'usage des azymes à la sainte messe.

6. *Lettre sur le corps et le sang du Seigneur adressée à Zacharie, évêque de Dara*[7] et petite homélie sur le même sujet[8]. La tradition manuscrite attribue ces deux écrits à Pierre Mansour, moine byzantin de la seconde moitié du XIIe siècle.

7. *La Vie de Barlaam et de Joasaph*[9].

8. *La Passion de St Artémis*[10] écrite par Jean, moine de Rhodes (IXe s.), et empruntée en grande partie à l'histoire ecclésiastique de Philostorge[11].

(1) *Orientalia Christiana*, 1926, vol. VIII, pp. 86-97, texte grec avec version latine.

(2) *P. G.*, t. XCV, col. 309-344. Cf. D. T. C., art. *Jean de Jérusalem*, par L. Petit, col. 765-766.

(3) *Op. cit.*, col. 345-385.

(4) *P. G.*, t. XCVI, col. 1348-1362.

(5) Héfélé-Leclercq, III, p. 625; Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 375.

(6) *P. G.*, t. XCV, col. 387-396.

(7) *Op. cit.*, col. 401-404.

(8) *Op. cit.*, col. 405-412.

(9) Ce roman a été l'origine de toute une littérature, cf. D. T. C., t. II, col. 410 sq: tout le nécessaire y a été dit. Pour une étude complète cf. le magnifique ouvrage de Sirarpie Der Nersessian, *L'Illustration du Roman de Barlaam et de Joasaph*, Paris, 1937; on y trouvera une riche bibliographie. Mihăil attribue aussi le *Roman* à Jean du Damas (*Biographie*, p. 24).

(10) *P. G.*, t. XCVI, col. 1251-1320.

(11) Cf. J. Bidez, *Philostorgius Kirchengeschichte*, Leipzig, 1913, pp. XLIV-LXVIII.

9. *Six canons* publiés par Maï[1] sous le nom de Jean le moine et reproduite dans Migne[2].

10. *Fragments divers*, Διδασκαλικαὶ ἑρμενείαι[3].

11. Baronius[4] attribue à tort au Damascène la *Vie de St Étienne le Jeune* publiée en grec et en latin par Montfaucon dans les *Analecta Graeca*[5].

12. K. J. Dyovouniotis a publié, en 1914, sept discours sur la Genèse, sous le titre : *Discours inédits de Jean Damascène*, Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ λόγοι ἀνέκδοτοι[6]. Il les a tirés du *cod. 83* de la Bibliothèque du Parlement athénien datant du XVIe s. Ils sont à attribuer plutôt à Sévérien de Gabala[7].

Jugie place parmi les œuvres authentiques du Damascène qu'il faut trouver les panégyriques en l'honneur de Pierre de Maïouma[8]. Une version géorgienne de l'un de ses panégyriques est contenue dans le *ms. 4* de la bibliothèque de Gélati en Iméreth (de l'an 1565) sous le nom de *Sancti beatique patris nostri Johanni, monachi et presbyteri Damasceni, oratio de vita et facinoribus illustrissimi hieromartyris Petri novi, qui passus est in urbe Capitoliade*. Elle a été publiée en 1917 par G. Kekelidze[9]. Le P. Peeters[10], malgré l'affirmation de Théophane[11] ne croit pas à l'authenticité de cette œuvre et ne l'attribue pas au Damascène. Les preuves avancées par le savant Bollandiste ne nous semblent pas dépasser des raisons de convenance. Aussi nous maintenons l'appartenance au Damascène de l'original grec du panégyrique de Pierre de Maïouma.

L'homélie *Sur la Nativité* qui commence par les mots : Λαμπρῶς πανηγυρίζει ἡ κτίσις σήμερον[12], doit être restituée à St Théodore Studite, d'après les témoignages des manuscrits dont l'un est du IXe s.[13]. La seconde homélie *Sur l'Annonciation*[14], incip. : Νῦν ἡ τῆς βασιλίδος

(1) *Spicilegium Romanum*, t. IX, pp. 713 sq.

(2) *P. G.*, t. XCVI, col. 1371-1408.

(3) P. Tannery, *Fragments de Jean Damascène*, Revue des Études grecques, t. VI, 1892, pp. 85-91, 273-277. Cf. à ce sujet K. Krumbacher dans la *Byz. Zeitsch.* t. II, 1893, pp. 637 sq; t. III, 1894, p. 193.

(4) *Annales*, ad. ann. 716, n. 6.

(5) Paris, 1688.

(6) Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1914, t. XIII, pp. 53-69, 111-149.

(7) Cf. M. Jugie, *Remarque sur de prétendus discours inédits de Saint Jean Damascène*, E. O., 1914, pp. 342-343.

(8) DTC, *art. cit.*, col. 706.

(9) *Hristianskij Vostok*, t. V, p. 1-69.

(10) *La Passion de St Pierre de Capitolias*, Anal. Boll., 1939, pp. 299-333.

(11) *Chronogr., ad ann. 6234*, p. 643.

(12) *P. G.* t. XCVI, col. 680-698.

(13) D. T. C., *art. cit.*, col. 703 et surtout C. Van de Voorst, *A propos d'un discours attribué à St Jean Damascène*, in Byz. Zeitsch., 1914-1919, t. XXIII, pp. 128-132.

(14) *P. G.*, t. XCVI, col. 648-662.

βασιλική, est généralement considérée comme apocryphe par les cri-
tiques. Quant à la traduction arabe d'une autre homélie ou plutôt
d'un fragment d'une autre homélie *sur l'Annonciation*[1], plusieurs au-
teurs la considèrent comme apocryphe. Allatius, Le Quien, et de nos
jours, Chevalier[2] croient à son authenticité. N'ayant pas le texte grec
original, nous ne pouvons pas nous servir de la critique interne,
pour en nier l'authenticité. Il importe donc de se montrer plus réser-
vé et de compter le morceau jusqu'à nouvelle découverte, parmi les
œuvres douteuses.

Il reste l'homélie *Sur le Vendredi Saint et la Croix*[3] que certains
mss. donnent sous le nom de St Jean Chrysostome. Nous hésitons à
l'attribuer au Damascène, parce qu'elle nous apparait très inférieure,
pour le fond à ses autres homélies. Nous n'osons cependant pas en
nier l'authenticité[4].

Le dépouillement du fonds Coislin par Mgr R. Devreesse[5] a fait
connaitre dans le *Paris. graec. 281* (XII[e]-XIII[e] s.), l'existence de quatre
homélies attribuées au Damascène. Seule une critique interne peut
nous confirmer si cette attribution est exacte ou non. Jusqu'à plus
ample information nous maintenons ces morceaux parmi les œuvres
douteuses du Docteur de Damas :

Ff. 62-77 : Homélie *Sur la mort vivifiante du Fils de Dieu*, Περὶ τῆς ζωοποιοῦ νεκρώσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. *Incip. :* Τὰ τῆς ζωοποιοῦ νεκρώσεως.

Ff. 77-89 : Homélie *Au sujet de ceux qui pensent avoir en eux l'esprit d'une façon indiscible*, Περὶ τῶν οἰομένων ἀγνώστως ἔχειν ἑαυτοῖς τὸ πνεύμα. *Incip. :* Ἰδοὺ καὶ πάλιν ἐγὼ πρὸς τοὺς λέγοντας.

Ff. 89-100v : Homélie *Sur ceux qui sont au service de Dieu*, Περὶ τῶν δουλευόντων Θεῷ. *Incip. :* Ἐπειδήπερ ὅσον ἀπὸ τοῦ θείου βαπτίσματος.

Ff. 100-114 : Homélie sur II Corinth., XII, 2, ἡ Θεοῦ βασιλεία, καὶ τίς ἐν ἡμῖν ἡ ταύτης ἐνεργεία. *Incip. :* ἐπειδήπερ δία ρίζην ! ὁ τῶν ἁπάντων δεσπότης.

Des auteurs, comme P. du Buck et Papadopoulos-Kerameus[6] at-
tribuent sans raison au Damascène, la version grecque du récit de la
mort des martyrs d'Ammorium.

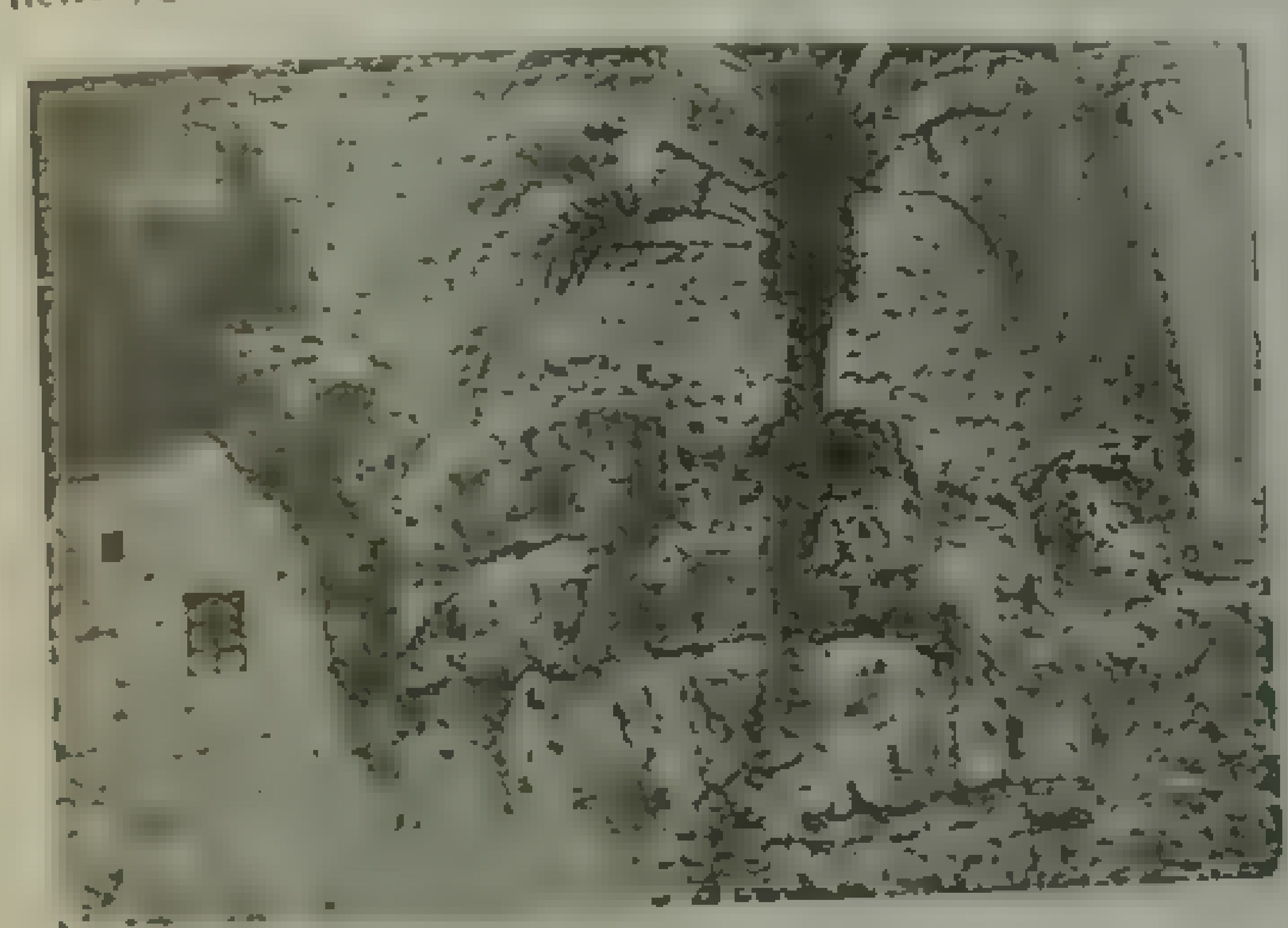
---

(1) *Op. cit.*, col. 643-648.
(2) *Mariologie de St Jean Damascène*, p. 19.
(3) *P. G.*, t. XCVI, col. 589-600.
(4) Jugie, D. T. C., *art. cit.*, col. 704.
(5) *Catalogue des manuscrits grecs. — II Le fonds Coislin*, Paris, 1944, pp. 260-261.
(6) Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἑξέκοντα, St Pétersbourg, 1892, p. 26.

ÉDITIONS DES ŒUVRES DU DAMASCÈNE

Les écrits de St Jean Damascène, comme ceux de la plupart des œuvres des autres Pères de l'Église, ont été édités partiellement par divers savants avant d'être réunis en des collections relativement complètes. Le premier ouvrage publié a été l'*Exposé de la Foi orthodoxe*, version latine de Jacques Lefèvre d'Étaples, Paris, 1507. Il a été réédité en 1512 et 1519 avec les commentaires de Clichtove. Le même traité, uni au discours *De ceux qui s'endormirent dans la Foi*, a été imprimé en 1531, par les soins de l'évêque de Vérone, Matthieu Giberti, texte grec seulement, sous le titre de Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Τοῦ αὐτοῦ, περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων.

En 1546, Henri Gravius a fait paraître à Cologne les œuvres du Damascène. Une autre édition a été faite à Paris en 1577. Pour le détail des autres éditions partielles, grecques, latines et gréco-latines, voir Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, t. IX, pp. 689-692, reproduit dans P.G., t. XCIV, col. 15-64 ; et Dom Ceillier, *Histoire Générale des auteurs sacrés*, t. XII, pp. 97-98.



Seul un palmier, retenu par une lourde chaîne sur les pentes de l'abîme, balance à la brise ses rameaux au feuillage clair qui bruissent comme des éventails (p. 87).

(Cliché obligeamment communiqué par le R.P.H. Musset, P.B.)

Le Quien a donné la première et, on peut dire à la fois, la dernière édition complète des œuvres de Jean de Damas, Paris, 1712, 2 vol. in-f°. Une reproduction sans aucun changement a paru à Venise, 1748, 2 vol. in-fol. Elle est précédée d'une préface générale, des préfaces et prolégomènes des éditeurs et critiques précédents, de sept savantes dissertations sur des points de doctrine ou d'histoire littéraire ayant trait de loin et de près à St Jean Damascène et à ses écrits, de la *Vie* écrite par le patriarche Jean, et d'un recueil de témoignages anciens sur le saint Docteur.

Depuis Le Quien, quelques textes nouveaux, mis sous le nom du Damascène, ont vu le jour, savoir une deuxième recension de la *Discussion entre un Sarrasin et un chrétien*[1], la *Discussion de Jean l'orthodoxe avec un manichéen*[2].

Migne a reproduit en 1864 l'édition de Le Quien en y ajoutant les quelques morceaux authentiques découverts depuis, plusieurs ouvrages apocryphes, notamment la *Vie de Barlaam et de Joasaph*, et une notice de Fabricius qui donne une analyse détaillée des deux tomes de Le Quien, et ajoute quelques renseignements sur les œuvres apocryphes ou inédites[3].

---

(1) Avec un écrit apocryphe contre les Iconoclastes, in Galland, *Bibl. Vet. Patr.* XIII, Venise, 1779, pp. 272-276, 352-358.
(2) Maï, *Biblioth. nova Patrum*, t. IV, b, pp. 104-110.
(3) *P. G.*, t. XCIV, col. 10-514.

Les œuvres du Damascène occupent trois volumes de la Patrologie, t. XCIV-
XCVI, à quelques colonnes près du t. XCVI. Nous avons signalé plus haut les édi-
tions de l'un ou l'autre traité découvert et publié depuis la parution de Migne,
comme le traité *Contre les Nestoriens*, la *Passio de Pierre de Maïouma*[1], etc.
Mentionnons une version et une édition en langue allemande de l'*Exposé de la
Foi orthodoxe*, celle de D. Stienfenhover, *Des heil. Johannes von Damaskus genaue
Darlegung des orthodoxen Glaubens*[2]. Elle est précédée d'une introduction sur les
homélies et les panégyriques composés par notre Saint.
Nous jugeons inutile de signaler les éditions des œuvres douteuses ou apocry-
phes attribuées à Jean. Quant à la publication de ses productions poétiques, elle
est disséminée à travers divers ouvrages et revues, nous en avons indiqué plus
haut les sources. Elles sont données surtout dans les articles des *Échos d'Orient*
d'Émereau et dans les ouvrages de Mgr Eustratiadis[4].
Le lecteur trouvera dans Jugie, D. T. C., *art. cit.*, 708, la liste de quelques tra-
vaux et notices sur les écrits du Damascène.

***

Les anciennes sources de la vie du Damascène ne tarissent pas d'éloges sur son œuvre littéraire[4]. Quelle en est la valeur ? A propos de la doctrine de saint Jean Damascène, il circule dans les manuels de patrologie et ailleurs, certaines affirmations qui, après une lecture attentive des œuvres du saint Docteur, ne nous paraissent pas fondées. On dit tout d'abord que Jean n'est qu'un compilateur. Le terme est juste pour certaines de ses œuvres, comme le *Commentaire des Epîtres de St Paul* et les *Parallèles sacrés*. Il ne l'est pas pour l'*Exposé de la Foi orthodoxe*, qui n'est pas une compilation, mais un résumé bien personnel de l'enseignement des Pères grecs sur les principaux dogmes chrétiens, dénotant un travail intense d'assimilation et un effort génial pour condenser en une langue ferme, claire et précise les vérités révélées. Il l'est encore moins pour la plupart des écrits

(1) Cf. *supra*. P. Peeters, *art. cit.*, en a donné le résumé des chapitres.

(2) *Bibliothek der Kirchenwäter*, vol. XLIV, Munich, 1923.

(3) Se rapporte encore à l'œuvre hymnographique du Damascène l'article suivant d'Ed. Luigi de Stefani, *Il lessico di canoni giambici di Giovanni Damasceno secondo un ms. romano*, Byz. Zeitsch., t. XXI, 1908, pp.431-435.

(4) «Lorsque quelqu'un, aimant la science, consulte les enseignements (du Damascène) contenus dans la *Foi orthodoxe et l'Incarnation du Verbe Éternel*, et ses réfutation des hérétiques, des iconoclastes et des autres ennemis de l'Église, il se rend compte de la vérité de ses paroles, de la grande abondance de ses dires et de son zèle pour la religion chrétienne. Combien ne devrions-nous pas, nous, assemblée aimant le Christ, vénérer le souvenir (du Damascène) digne de toute louange divine et humaine, puisqu'à aucun moment de sa vie, il n'a épargné ses paroles (écrits) très utiles et réjouissant les peuples fidèles. (Ses écrits) jaillissent souvent d'une source abondante, débordante, plus douce et beaucoup plus agréable au goût que le miel descendant goutte à goutte du rayon de cire. Ses écrits embrassent tous les genres. Leur auteur y excelle en tout sens et en tout point désiré. Ils sont connus, clairs et précis» (Miḫāïl, *Biographie*, pp. 24, 28). Cf. aussi *Vita*, col. 474 sq et le canon du 4 décembre.

Le Damascène «laissa nombre d'écrits et de louanges des saints et victorieux martyrs, pleins de toute sagesse, de divine connaissance, d'agrément et réjouissant, plus que le miel et le rayon du miel, les sens et les cœurs des fidèles» *Vita Marciana*, Orientalia Christiana, 1926, p. 65.

polémiques et pour les homélies, qui n'ont rien de la compilation,
et ne le cèdent pas, pour l'originalité, aux compositions similaires
des autres Pères[1] ».
Cette réputation imméritée de compilateur, attribuée au Chrysor-
rhoas, a, croyons-nous, son fondement dans l'humilité du saint. Il se
déclare en effet souvent l'écho de ses devanciers ; dans un effet d'ob-
jectivité il veut s'effacer complètement pour ne laisser parler que les
Pères et Dieu :

« J'ouvre la bouche, écrit-il à son ancien confrère, Cosmas de Maïouma, dans la préface de la *Dialectique*, confiant dans vos prières, qui m'obtiendront d'être rempli de l'Esprit et de dire non mes propres pensées, mais celles de celui qui fait voir les aveugles. Tout ce qu'il me donnera, je le recevrai et je le dirai... Je ne tirerai rien de mon propre fonds, mais je me bornerai à recueillir de mon mieux ce qui a été dit par les maîtres les plus éminents, et en ferai un exposé sommaire, obéissant en tout à votre ordre[2] ».

Nous ne nions cependant pas que l'auteur prend parfois son bien chez les Pères ou chez les philosophes, sans se donner la peine de nous en avertir.

Le Damascène n'a pas composé d'œuvres philosophiques à proprement parler — quoique la *Dialectique* en soit une, dans sa grande partie — mais la plupart de ses traités en sont imprégnés. Il y fait constamment appel aux notions philosophiques. S'il ne trace aucun nouveau sillon dans le champ de la spéculation, s'il ne fait que s'approprier une philosophie déjà existante, il a le grand mérite de l'appliquer à la démonstration et à l'explication du dogme chrétien ; il la complète et l'épure aux moyens des idées chrétiennes. Il a compris, plus que tout autre dans l'antiquité chrétienne, combien il est nécessaire de donner à la Foi un point d'appui rationnel ; et ce point d'appui il l'a trouvé dans la philosophie d'Aristote. Léonce de Byzance, saint Maxime le Confesseur, Anastase le Sinaïte avaient déjà mis la philosophie péripatéticienne au service de la foi. « Mais ce qu'ils ont fait pour une partie ou pour une question seulement, le Damascène l'a entrepris pour tout le dogme et même pour la totalité du savoir. Il a voulu faire en sorte qu'il n'y ait rien à ajouter après lui. Avec lui la scolastique byzantine ne commence pas, comme on a encore l'habitude de le dire, mais elle trouve son expression la plus parfaite ; c'est d'ailleurs sous ce point de vue que le Damascène a été un modèle précieux pour les Occidentaux. Esprit systématique, il fait preuve des qualités maîtresses pour la tâche entreprise ; la clarté, la précision méticuleuse dans les termes et leur emploi ; l'amour des distinctions, des divisions et de l'argumentation, telles sont les vertus qui le caractérisent le plus[3] ».

(1) Jugie, D. T. C., *art. cit.*, col. 708.

(2) *P. G.*, t. XCIV, col. 524 B : cf. aussi 746 A, 1232, 1281 ; t. XCV, col. 95, 100 A.

(3) Basile Tatakis, *La Philosophie byzantine*, pp. 105-106.

Au point de vue dogmatique, Jean a son propre mot à dire sur les grandes questions, il ne se contente pas de concentrer et d'unifier les voix multiples des siècles antérieurs : Le dogme trinitaire est un de ceux que le génie du Damascène a le plus étudiés. C'est surtout dans l'explication rationnelle des dogmes trinitaire et christologique, qu'il a utilisé les données de la philosophie péripatéticienne. Il est par excellence le théologien de l'Incarnation ; c'est le mystère sur lequel il s'étend le plus longuement et dont il parle dans presque tous ses écrits. « Attentif à recueillir les idées traditionnelles et à défendre, contre tout retour offensif, les positions de l'orthodoxie, Jean Damascène analyse longuement le dogme christologique, qui est le centre même du Christianisme. Il revendique d'une main ferme les droits de la Providence et s'attache à résoudre, par de fines et pénétrantes analyses, toutes les difficultés soulevées contre ce dogme par la pensée hétérodoxe des âges précédents et par les continuateurs du Nestorianisme et du Monophysisme. Nous le verrons déployer dans cette tâche toutes les ressources de son esprit à la fois souple et précis[1] ».

« En mariologie... il semble que Damascène peut revendiquer comme siennes les positions suivantes : 1. Un système physiologique sur l'Incarnation, qui propose le premier accord du dogme et d'Aristote. — 2. Avec clarté et insistance, Damascène met Marie au premier rang des pures créatures, alors que d'autres ou n'osent ou contredisent. — 3. Des intuitions fécondes sur Marie médiatrice et canal de toutes les grâces, et mère des hommes. — 4. Une affirmation plus claire et mieux assise de l'Immaculée-Conception. — 5. Une insistance extraordinaire sur la sainteté du corps de Marie. Et nous ne parlons pas de thèses, connues sans doute avant lui, mais qu'il fut le premier à étayer théologiquement : Dormition et images... »

« On est frappé de la largeur des conceptions de notre Docteur, souvent il frôle les conquêtes les plus modernes de notre théologie mariale[2] ». Jean Damascène est un des grands dévots à Marie, un chef de file. Sa tendre dévotion envers la Théotokos apparaît à travers toutes ses œuvres. Ce que le Verbe a dit du Docteur angélique, la Mère du Verbe incarné a pu le dire à Jean de Damas : « Tu as bien parlé de moi ». Comme toute hérésie aboutissait par se heurter contre le dogme de l'Incarnation, c'est ce dogme que Jean s'attacha à mettre en relief dans le cycle liturgique de Bethléem au Calvaire et au mont de l'Ascension. Il y revient chaque jour par l'*Oktoïchos*. Et pour par-

(1) Ermoni, *Saint Jean Damascène*, p. 208. « On a parfois comparé l'œuvre de saint Jean au VIII[e] s. à l'œuvre de saint Thomas au XIII[e] s. Il y a, sur ce point, des réserves à faire : mais il est exact que saint Jean Damascène a donné, pour son temps, la meilleure formule de la théologie catholique en général, et de la christologie en particulier » (A. Michel, *Hypostatique (Union)*, D. T. C., t. VII, col. 503.

(2) C. Chevalier, *La Mariologie de saint Jean Damascène*, p. 248.

ler tout à la fois au cœur et à l'intelligence, c'est l'auguste Mère de
Jésus qui fut le symbole, résumant tout, le mot reproduit incessam-
ment, l'âme de toute cette poésie, l'hymne de ses hymnes. En cela
surtout Jean de Damas l'emporte même sur les Prophètes et imitent
les Chérubins. C'est par là qu'il domine les profanes nouveautés de
la Grèce et confond toutes les erreurs[1].

La doctrine du Damascène sur la Providence est, pourrait-on dire, presque exhaustive. Elle embrasse tous les aspects de ce difficile problème qui a toujours passionné au suprême degré métaphysiciens et théologiens. Rien n'échappe au regard du grand scolastique de l'Orient ; il pose, avec une admirable pondération d'esprit et une grande perspicacité, les jalons destinés à sillonner la route que suivra la science catholique des siècles postérieurs[2].

Le chapitre sur l'Eucharistie[3] « est l'un des plus beaux et des plus pleins que le Damascène ait écrits[4] ». Ses trois discours pour la défense des images forment le traité le plus complet qu'un théologien ait écrit sur ce sujet ; ils fondent la doctrine catholique sur ce point.

Telle est en résumé la contribution apportée par le Chrysorrhoas à l'édification du dogme chrétien. Comme on le voit elle n'est pas minime. Elle ressortira d'autant plus, lorsque nous étudierons l'influence exercée par notre Docteur sur la théologie.

Quant à émettre une appréciation sur l'œuvre hymnographique du Damascène nous ne trouvons pas mieux que de donner quelques témoignages à son sujet. Tous, tant anciens que modernes, la comblent de louanges.

« Jean a pris la harpe prophétique et le psaltérion de David, pour moduler de
nouveaux chants. Il effacera par ses accords le cantique de Moïse et vaincra le
chœur de Marie. Il fera disparaître les profanes mélodies d'Orphée et les rempla-
cera par des hymnes spirituelles. Il imitera les Chérubins ; il rangera toutes les
Églises autour des vierges battant le tambourin, autour de Jérusalem, leur mère,
et dans un nouveau cantique, il redira la mort et la résurrection du Christ. Nul
n'exprimera mieux les dogmes de la foi et ne confondra plus doctement l'oblique
et perverse hérésie. De ses livres, jaillissent les bonnes paroles et il dira les œuvres
du Roi à jamais supérieures à toute admiration[5] ».

(1) Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. 54.

(2) Ermoni, *Saint Jean Damascène*, p. 102.

(3) *De Fide Orthodoxa*, IV, 13.

(4) Jugie, *art. cit.*, col. 743. « Saint Jean Damascène a formulé la doctrine grecque
ne varietur sur l'Eucharistie, et, chose bien remarquable, cette doctrine est en définitive
arrêtée dans les mêmes termes que celle de St Ambroise» L. Battifol, *L'Eucharistie*, p. 338.

(5) *Vita*, n. *31* ; P. G., t. XCIV, col. 472-473. Mihâil ne s'exprime pas autrement dans
la *Biographie*, p. 11 :

يوحنا الدمشقي . . . المعروف بجرى الذهب مزين هياكل سيدنا المسيح تعالى، مادح سيدتنا البتول
والدته بالحان وقوانين وترتيبات منظمات من سائر الاقانين يترنم بها اهل الكنائس الارثوذكسية في
الاعياد السيدية الربانية ومحافل الشهداء القديسين .

« Jean et Cosmas produisirent nombre de tropaires et de canons pour les fêtes *despotiques* et les commémoraisons des saints, quelques-uns en vers, qui même aujourd'hui sont chantés dans l'Église de Dieu, parce qu'ils sont très admirables, pleins de douceur et de charme musical[1] ».

« Cosmas, dit Krumbacher, est beaucoup moins poète que Jean, mais cependant, leur poésie, à tous deux, a les mêmes traits généraux. Leur idéal commun paraît être la poésie de saint Grégoire de Nazianze[2] ». « Les hymnes du Damascène, par leur profondeur poétique et la puissance de leur foi, sont parmi les meilleures de l'Église chrétienne... Sous la plume de Jean, les hymnes d'église ont atteint l'apogée de leur développement et de leur beauté. Après lui, il n'y aura plus d'écrivains remarquables dans le domaine de la poésie d'église byzantine[3] ». « Par le lyrisme, Jean dépasse saint Grégoire de Nazianze et il est à peine inférieur à l'art incomparable de saint Romanos le Mélode. Son office de Pâques, tel qu'il est donné, de nos jours, par les prêtres russes, fait tressaillir d'allégresse l'âme du chrétien devant le Christ ressuscité. Le langage est encore plus beau que le chant lui-même. Il nous faut reconnaître que, dans la poésie d'église, les chrétientés orientales possèdent de grands avoirs[4] ».

Quant à son style, « Jean est simple, clair et net dans ses ouvrages dogmatiques. Rarement il s'écarte de son sujet, et, pour le traiter avec exactitude, il n'emploie ordinairement que des termes propres à sa matière... Il est encore plus simple dans ses homélies, moins travaillé, moins méthodique et plus diffus. Ses ouvrages de controverse sont remplis de toutes les subtilités de l'École. Mais il y était comme obligé, parce qu'il avait à combattre des hérétiques qui employaient contre l'Église toutes les ruses et les chicanes de la philosophie d'Aristote. Il fallait les suivre dans leurs détours, démêler leurs équivoques, développer leurs sophismes ; ce qui n'est point possible sans le secours de la dialectique[5] ».

Travaux sur la doctrine de Saint Jean Damascène

Travaux d'ensemble :

M. Jugie, *La Doctrine de Saint Jean Damascène*, partie de l'art. du D. T. C., *St Jean Damascène*, col. 708-748. — V. Ermoni, *St Jean Damascène*, Paris, 1904, (Collection *La Pensée Chrétienne*). L'ouvrage est plutôt un recueil de morceaux choisis disposés dans l'ordre des manuels classiques de philosophie et de théologie. — J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, t. III, Paris, 1928, 8e édition, pp. 484-513. — F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. II, Paris, 1945, pp. 330-336. — Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes*, traduction A. Degeret, Paris, 1903, II, pp. 130, 298, 317, 361, 366, 371, 560 ; III, 250, 284, 325, 581, 607, IV, 430.

Les ouvrages suivants traitent aussi de la doctrine du Damascène : Laugen, *Joannes von Damaskus*, Gotha, 1876. — Grundlehner, *Joannes Damascenus*, Utrecht, 1876. — Lupton, *S. John of Damascus*, Londres, 1882. — J. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters*, 1re partie, Vienne, 1873, pp. 49-78.

(1) *Vita Marciana*, Orientalia Christiana, 1926, p. 66.
(2) Cité in *E. O.*, 1898-1899, p. 37.
(3) A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, I, p. 387.
(4) Mgr C. Lagier, *L'Orient chrétien des Apôtres jusqu'à Photius*, Paris, 1935, pp. 403-404.
(5) Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XII, p. 97.

Travaux sur des questions particulières :

Sur Dieu : Le Bachelet, *Dieu (sa nature d'après les Pères)*, D. T. C., t. IV, col. 1127-1129.

Sur la Trinité : J. Bils, *Die Trinitaetslehre des hl. J. v. Damaskus*, in Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, Paderborn, [illegible] — Serge Boulgakof, *Le Paraclet*, traduit du russe par Constantin Andronikoff, Paris, 1944, pp. 50-58. — P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. I, II, IV, passim.

Sur le Saint-Esprit : Martin Jugie, *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome, 1936, pp. 186-196 et passim. — Serge Boulgakof, *Le Paraclet*, pp. 91-93. — A. Palmieri, *Esprit-Saint*, D. T. C., t. V, col. 794-799. — Marc d'Ephèse, *Testimonia collecta quibus probatur Spiritum Sanctum e solo Patre procedere*, publiés par Mgr L. Petit, P. O., t. XVII, pp. 362-365. — G. Hofman, *Johannes Damaskenos, Rom und Byzanz* (1054-1500), Orientalia Christiana Periodica, 1950, XVI, pp. 177-190.

Sur l'Incarnation : A. Michel, *Hypostatique (Union)*, D. T. C., t. VII, col. 502-505.

Sur la Mariologie :

Études d'ensemble : V. A. Mitchel S. M., *The Mariology of S. John Damascene*, Proost, Turnhout, 1930. — C. Chevalier, *La Mariologie de saint Jean Damascène*, Orientalia Christiana Analecta, n. 109, Rome, 1936. — E. Gébara, *Les Louanges adressées à Marie par Jean de Damas*, Mach. 1905, p. 737.

Études particulières : M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Cité du Vatican, 1944, pp. 245-250. — M. Jugie, *Immaculée-Conception dans l'Église grecque*, D. T. C., t. VII, col. 920-921. — M. Jugie, *Jean Damascène et l'Immaculée-Conception*, Bessarione, 1923, pp. 1-7.

Sur l'Église : M. Jugie, *La Doctrine de saint J. Damascène sur l'Église*, E. O., 1924, p. 400. — M. Jugie, *Amour de saint Jean Damascène pour l'Église et son unité*, L'Unité de l'Église, 1924, p. 267. — P. M. Geda', *Saint Jean Damascène et l'Église*, Le Lien, 1950, pp. 140-143.

Sur la doctrine eucharistique : Steitz, *Jahrbücher für deutsche Théologie*, t. XII, 1867, pp. 275-286. — G. Bareille, *Eucharistie (d'après les Pères)*, D. T. C., t. V, col. 1172-1173.

Sur l'Epiclèse : S. Salaville, *Epiclèse Eucharistique*, in D.T.C., col. 247-249.

Sur la prédestination : H.-D. Simonin, D. T. C., art. *Prédestination*, col. 2831-2832.

Sur le culte des images : K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit*, Gotha, 1890, pp. 126-223. — H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Kallmünz, 1937. — Allies, *John Damascus on holy images*, London, 1898.

Sur la philosophie du Damascène : Basile Tatakis, *La Philosophie byzantine*, deuxième fascicule supplémentaire de l'*Histoire de la Philosophie* de E. Bréhier, Paris, 1949, pp. 105-126 ; J. Renoux, *De Dialectica S. Joannis Damasceni*, Avignon, 1863.

Le P. Jugie signale[1] les auteurs russes qui se sont occupés de la théologie du Damascène, ajouter St. Tyszkiewicz, *Der hl. Johannes von Damaskus und die russische antirömische Polemik*, in Zeitsch. für katholische und scholastiche Theologie, 1919, t. XLIII, pp. 78-104.

(1) D. T. C., *art. cit.*, col. 748.



Saint Jean Damascène au pied de la Mère de Dieu.

Hymne «Tu fais la gloire, Ἐπὶ σοὶ χαίρει» au monastère de Thérapon (Russie) XVe s. Détail.

«En vous, ô pleine de grâces, se réjouit toute la création, les chœurs des anges et le genre humain, ô temple sanctifié et jardin surnaturel, ô gloire des vierges, de qui Dieu a pris chair et se fit petit enfant, Lui qui était notre Dieu dès avant les siècles. Votre cœur est devenu son trône, et votre sein fut agrandi jusqu'à devenir plus spacieux que le ciel. En vous, ô pleine de grâces se réjouit toute la création ».

(Mégalynaire de la Messe de St Basile)

L'archange Gabriel fut envoyé du ciel
Pour annoncer à la Vierge sa conception :
Venu à Nazareth, il se demandait,
Repassant dans son esprit le miracle,
Comment celui qui ne peut quitter le ciel
Serait enfanté par une vierge :
Celui qui a le ciel pour trône et la terre pour marchepied
Habiter les entrailles d'une femme !
Celui que les six ailes et les yeux multiples
Sont impuissants à atteindre
Par leur langue, s'incarnerait là ?
Mais c'est la parole présente de Dieu ;
Ne tergiversons pas et disons à la jeune fille :
— Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi,
Salut, Vierge pure, salut, épouse sans noces,
Salut, Reine de la vie, béni soit le fruit de tes entrailles ».

(Idiomèle du 26 mars, traduction C. Chevalier)

Hymnes mariales de St Jean Damascène.

INFLUENCE DU DAMASCÈNE

L'influence du Damascène s'exerça dès son vivant. Malgré la situation politique qui scindait l'Orient en deux camps adverses, Empire byzantin et Califat de Damas, plus tard Califat de Bağdad, les écrits de Jean, surtout ses traités en faveur du culte des images, pénétrèrent à Constantinople et exercèrent une forte influence à telle enseigne que leur auteur fut considéré comme le champion de l'*Iconophilie.* Son empreinte fut plus durable encore dans les patriarcats melchites, et comme nous l'avons signalé plus haut, elle les préserva de l'erreur et contribua à y garder intacte la dévotion traditionnelle.

Il était difficile aux chrétiens d'Orient, vue leur situation précaire sous la domination abbasside, d'avoir des écoles religieuses avec enseignement organisé, comme c'était le cas avant la Conquête musulmane. Malgré cela, le Damascène donna une impulsion plus grande à la tradition d'activité littéraire de règle dans le monastère de Mār Sabas. Il ne manqua pas de vrais disciples. Théodore abu Qurra en fut l'un des plus éminents.

Ce serait sortir du sujet que de vouloir prouver que le futur évêque de Ḥarrān connut le Damascène à Saint-Sabas et y fut réellement son disciple. Il nous suffit de prendre la conclusion à laquelle les plus sceptiques se sont ralliés, à savoir que l'influence du Damascène se manifeste clairement dans les écrits du plus ancien théologien de langue arabe : même doctrine, mêmes procédés dialectiques, mêmes sources patristiques. L'un et l'autre combattirent les mêmes adversaires du dogme catholique. Les écrits d'abu Qurra prolongèrent l'influence du Damascène dans le monde syrien.

Une importante école de mélodes se forma dans la grande laure du désert de Judée, continuant les traditions hymnographiques du Damascène jusqu'au XIVe siècle. Les noms d'Étienne le Mélode, de Théophane Graptos, de St Sabas le Jeune[1], de Babylas, d'Aristobule et de Grégoire et Jean?, neveux du Damascène[2], représentent quelques

(1) Cozza-Luzi, *Historia et Laudes SS. Sabae et Macarii juniorum e Sicilia, auctore Oreste patriarcha Hierosol.*, Rome, 1893.

(2) Pitra, *Analecta,* p. XXXVII.

membres éminents de cette brillante école. Jusqu'à la fin du XIIIe s., Nil le Mélode développa d'une façon admirable dans un de ses canons, la doctrine de la Trinité et celle de l'Incarnation si chère au Damascène. « Nil est un poète théologien, et probablement un moine de St-Sabas. Il représente honorablement, dans le Moyen-Age byzantin, l'école de St Jean Damascène, de Cosmas et des deux frères martyrs, Théophane et Théodore[1]... ».

Il serait bon qu'un byzantiniste s'occupât de relever les traces du Damascène dans les œuvres dogmatiques des écrivains sabaïtes du VIIIe-IXe siècles, comme les frères Grapti et Théodore d'Édesse.

La théorie musicale du Damascène adoptée par toutes les églises byzantines ne sera modifiée et augmentée qu'au XIVe s. par le moine Koukouzelis.

Les canons du Chrysorrhoas furent l'objet de nombreux commentaires de la part de Théodore Prodrome[2], le moine Théodose[3], Jean Zonaras[4] et plusieurs anonymes[5].

L'influence hymnographique du Damascène pénétra même dans les Églises combattues par lui. L'Église jacobite, au témoignage de Barhebraeus, introduisit dans sa liturgie les *Kanoné yunoyé*, extraits pour la plupart des canons de Jean : « Depuis l'époque de Jacques d'Édesse et de Georges, évêque des Arabes, les canons, composés par l'écrivain damascène Qurīni ibn Manṣūr et le moine Qosma... furent introduits dans le rite syriaque. Qurīni en effet ne toucha pas, dans ses canons, aux questions qui causèrent la discorde et le schisme (parmi les chrétiens). C'est pour cette raison qu'ils furent introduits dans les églises syriaques orientales et occidentales[6] ».

Les deux fractions de cette Église antique les chantent encore de nos jours. La même liturgie, dans ses deux branches catholique et dissidente, récite à la fin de la messe, *as sahrānē*, pièce attribuée à notre Saint[7].

Des Églises protestantes entonnent à Pâques plusieurs morceaux du canon composé par Jean en l'honneur de la résurrection du Christ.

Des écrivains coptes, comme abū Šāker Butrus ibn ar Rāheb,

(1) E. Bouvy, *Les Dyptiques de l'Église de Jérusalem*, in Études préparatoires au pèlerinage eucharistique, Paris, 1893, p. 69.
(2) *Paris. graec. 219* (fonds Coislin), f. 23 ; *Paris. graec. 222* (même fonds), f. 39.
(3) *Cod. Laurentinus LVII, 42* (XIIe s.); *Paris graec. 345* (fonds Coislin), Xe s.
(4) *Paris. graec. 219* (fonds Coislin), f. 219.
(5) *Paris. graec. 319* (fonds Coislin), f. 408.
(6) *Le Livre des Ethiques*, diss. I, part. V, chap. 4, pp. 65-66.
(7) I. Armalé, *La Littérature grecque et les écrivains jacobites*, al Maçarrat, 1921, p. 409 ; *Syriens et Melchites*, Mach., 1941, pp. 355, 363. L'auteur énumère de la p. 358 à la p. 363 les canons empruntés par l'Église syriaque aux Melchites ; on y retrouve plusieurs composés par le Damascène.

(XIIIe s.), dans son ouvrage *Kitāb al Burhan*, ne manquent pas de faire de larges emprunts à notre Docteur qu'ils appellent « le melchite anba Yanaḥ[1] ».

***

La langue arabe n'avait pas tardé à supplanter le grec dans les trois patriarcats melchites. Cette dernière ne pouvait plus être comprise, à partir du X-XIe siècles que dans l'Antiochène. Les couvents de Palestine et de Syrie furent dans la nécessité de subvenir aux besoins qu'avaient les moines et les hommes d'église de se nourrir des œuvres patristiques. Dès le IXe siècle quelques traités furent traduits en arabe. Le travail de version s'accentua au Xe et surtout au XIe s.

Les œuvres du Damascène furent classées parmi les documents patristiques les plus importants et connurent assez tôt la version arabe, comme nous le développerons dans le chapitre suivant.

A en juger par le nombre considérable des manuscrits arabes de *l'Exposé de la Foi orthodoxe* et de la *Dialectique*, la somme théologique du Damascène connut une grande vogue. Elle fut durant longtemps le recueil dans lequel puisaient les personnes qui se destinaient au sacerdoce. Et lorsqu'au XVIIe siècle, grâce à l'effort des missionnaires latins, des écoles embryonnaires furent ouvertes, le choix des maîtres tomba encore sur les écrits du Damascène. « Il faut savoir, dit un jésuite missionnaire du XVIIe s., que saint Jean Damascène passe ici (Syrie) pour un docteur infaillible ; que son témoignage contre les hérésies, a le poids de toutes les raisons qu'on peut alléguer, *et qui doit tenir le lieu de saint Thomas à nos missionnaires*[2]. Un de nos pères, persuadé de cette vérité et de l'amour que tous les peuples ont pour la nouveauté, enseigna l'année passée la logique du saint, et sa théologie touchant les points de controverse. Ses leçons valaient bien des prédications. L'ouverture de cet emploi fut estimée et l'invention louée à merveille. On y assista avec beaucoup de plaisir et de profit[3] ». Les *Cent Chapitres*[4] et la *Dialectique* demeurèrent jusqu'au XVIIIe s. les manuels classiques des écoles théologiques des monastères de Syrie, dans l'Église syriaque et dans les deux branches catholique et orthodoxe du patriarcat d'Antioche[5]. Ils furent remplacés chez les catholiques par les versions arabes de la théologie du jésuite P. G. Antoine († 1743) et de celle de l'évêque de Poitiers, Jean Claude de Vertrieu († 1732).

(1) Graf, *Geschichte*, I, p. 378.
(2) C'est nous qui soulignons.
(3) Joseph Besson, *La Syrie et la Terre Sainte au XVIIe s.*, Paris, 1862, pp. 76-77.
(4) المئة مقالة, c'est ainsi que les manuscrits arabes intitulent *l'Exposé de la Foi orthodoxe*.
(5) P. C. Bacha, *Histoire de la Communauté roméo-melchite*, I, (en arabe), 1938, pp. 38-39.

« Les littératures arméniennes et géorgiennes ont été également enrichies par des traductions d'ouvrages de notre docteur, mais il est bien difficile de préciser le degré d'influence que ces traductions ont exercé sur la culture théologique d'Églises encore si mal connues[1] ».

« Il est fort difficile d'apprécier l'influence exercée par saint Jean Damascène sur la théologie byzantine, d'abord, parce que cette théologie est encore imparfaitement connue, la plus grande partie de ses matériaux étant inédits ; ensuite, parce que les Byzantins ont communément l'habitude de piller leurs devanciers, sans les nommer. Il n'y a pas à douter, cependant, que cette influence n'ait été considérable. Il suffit par exemple, de comparer le court résumé que nous venons de donner de la théologie damascénienne avec l'exposé de la théologie photienne écrit par Hergenröther, dans son troisième volume sur Photius, pour s'apercevoir que ce dernier ne fait guère que reproduire — sauf sur la procession du Saint-Esprit et quelques questions secondaires —, la pensée, et souvent le texte du Docteur de Damas. De même, en parcourant les *Chapitres théologiques* de Michel Glykas († début du XIII[e] siècle), on voit, que parmi les Pères cités, le Damascène occupe une place d'honneur et n'est dépassé que par Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. Dans la seconde moitié du XIII[e] siècle, au moment de l'ardente controverse entre Grecs et Latins sur la procession du Saint-Esprit, le parti unioniste de Byzance, ayant à sa tête Jean Beccos, fit valoir l'autorité de notre Docteur en faveur du dogme catholique. L'adversaire de Beccos, le fameux Georges de Chypre, qui devint patriarche de Constantinople sous le nom de Grégoire II (1283-1289), fut si embarrassé par un texte de la *Foi orthodoxe* (liv. I, 12, col. 848 D : διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος), que pour ne pas rendre les armes, il inventa une nouvelle théorie, différente de la doctrine photienne, et parla d'une manifestation éternelle du Saint-Esprit par le Fils[2] ».

« Il ne faut pourtant rien exagérer. Ce serait une complète illusion de se figurer que le Damascène joua à Byzance le rôle qu'ont tenu en Occident Pierre Lombard et saint Thomas d'Aquin. Il n'a pas eu de disciples et de commentateurs comme en ont eu ces maîtres... Sa synthèse théologique n'a pas été le point de départ d'une scolastique vigoureuse développant la pensée du maître et la prenant pour guide... Il serait inexact de dire que la *Foi orthodoxe* a été le manuel de théologie ou les clercs byzantins apprenaient la doctrine ; car il n'y avait point de séminaire à Byzance ; et s'il y a eu quelques écoles de haut

(1) Jugie, D. T. C., *art. cit.*, col. 750, renvoyant à Baumstark, *Die Christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1911, t. II, pp. 79 et 104.

(2) *Art. cit.*, col. 748.

enseignement, dans lesquelles la théologie était enseignée conjointement avec d'autres sciences sous le nom vague de philosophie, on n'a pas démontré que l'ouvrage de Jean ait été le manuel de choix. Quand les Grecs et les Russes dissidents ont eu des écoles théologiques pour le commun des clercs — et cela ne remonte pas au delà du XVII[e] siècle — ce n'est pas la *Foi orthodoxe* qui a servi de manuel de théologie, mais de maigres résumés de scolastique occidentale s'inspirant surtout de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin et souvent écrits en latin[1]... C'est sans doute dans la période ancienne beaucoup plus que dans la période moderne, que notre Docteur a exercé une véritable influence chez les peuples slaves, qui, durant tout le Moyen-Age, furent beaucoup moins cultivés que les Grecs, et n'eurent point à leur disposition toutes les richesses possédées par ceux-ci. Sur la fin du IX[e] siècle, ou au début du X[e], Jean, exarque de Bulgarie, traduisit en paléo-slave l'*Exposé de la Foi orthodoxe*, en y faisant quelques suppressions, en y ajoutant plusieurs passages des anciens Pères. De Bulgarie, cette traduction passa de bonne heure chez les Russes. Le plus ancien ms. qui nous en soit parvenu se trouve à la bibliothèque synodale de Moscou, et remonte au moins au XII[e] siècle. Au XVI[e] siècle, le prince Kurbsky donna du même ouvrage une version en langue paléo-russe. Au siècle suivant, Épiphane Slavinetsky († 1675), fit paraître une nouvelle traduction slave, qu'il inséra dans une collection d'ouvrages patristiques publiée à Moscou en 1665. Le métropolite de Moscou, Ambroise, crut devoir, au XVIII[e] siècle, refaire le même travail, qui eut deux éditions. Au XIX[e] siècle, il a paru deux traductions du *De Fide orthodoxa*, en langue russe, la première par les soins de l'Académie ecclésiastique de Moscou, en 1844 ; la seconde due à Alexandre Bronzov, professeur à l'Académie ecclésiastique de Pétrograd, qui a accompagné son édition de savantes notes et commentaires, Pétrograd, 1894[2] ».

***

Postérieures de plusieurs siècles à l'époque des fervents de la version grecque, tels que Rufin, Cassiodore ou Epiphane, les œuvres du Damascène ne vinrent pas assez tôt non plus pour bénéficier de ces échanges littéraires qui firent passer de Constantinople à Rome et de Rome dans les bibliothèques franques, celtiques ou anglo-saxonnes, les écrits de Maxime le Confesseur et de Denys l'Aréopagite[3].

(1) D. T. C, *art. cit.*, col. 749.

(2) *Art. cit.*, col. 749-750.

(3) Sur cette partie cf. l'article très documenté de J. de Ghellinck, *L'Entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental*, Byz. Zeitsch., 1912, pp. 448-457 ; du même, *Le Mouvement théologique du XII[e] s.*, Paris, 1914. L'auteur y a repris de la p. 245 à la p. 255 l'article de la *Byz. Zeitsch.*. E. Hodez, *Les Trois premières traductions du De Orthodoxa Fide*, Musée Belge, 1913, pp. 109-123.

Il faut attendre le milieu du XIIe siècle pour que les livres du Docteur de Damas puissent franchir la ligne de démarcation qui s'était creusée toujours plus profonde entre l'Orient et l'Occident[1].

La première version de *De Fide orthodoxa* fut faite entre 1134 et 1138. Elle est l'œuvre du moine basilien Cerban[2]. Elle s'étend aux huit premiers chapitres de la *Somme* damascénienne. Elle fut connue et utilisée par l'auteur bavarois Arno de Reichersberg (†1175) et par Pierre Lombard avant son voyage à Rome (1148). A partir de cette date le Maître des Sentences connut une version plus complète exécutée entre 1148-1150 par le pisan Burgondio, à la demande du pape Eugène III. Elle comprend tout l'*Exposé de la Foi orthodoxe*. Elle est mentionnée par beaucoup de chroniqueurs et conservée en un fort grand nombre de manuscrits[3]. Un demi-siècle plus tard Robert Grosseteste (1175-1275), évêque de Lincoln, opéra un remaniement dans la version précédente. Mais il semble qu'en dehors de l'Angleterre la *Translatio Lincolniensis* fut peu connue. Même en Angleterre, elle fut peu utilisée en dehors des cercles franciscains[4].

Le carme Panétius (†1497) fit dans la seconde moitié du XVe s. une troisième version de la *Somme* du saint Thomas de l'Orient[5]. Elle précéda de quelques décades celle de Jacques Lefèvre d'Étaples éditée à Paris en 1507.

Une fois connue l'œuvre du Damascène eut un vif succès auprès des théologiens du XIIe siècle. Sans aller jusqu'à dire comme certains qu'elle imposa son plan à Pierre Lombard, elle inspira quelques-uns de ses chapitres, en particulier sa christologie. Gandulphe de Bolo-

(1) Le ms. 1073 de la Bibliothèque de Vienne (Xe s.) contenant le *De Institutione clericorum* de Rabban Maur cite Damascène parmi les autorités patristiques. Faut-il y voir une preuve que l'auteur de *De Fide orthodoxa* était déjà connu en Occident par l'abbé de Fulda ou tout au moins par le scribe du Xe s. ? Ou bien n'est-ce qu'un hasard de transcription qui aurait substitué *Damascenum* à la leçon *Damasum* fourni par la plupart des manuscrits ? Chacune des deux hypothèses est vraisemblable. Si on est pour l'affirmative, il faut croire que Rabban Maur connut l'œuvre du Damascène dans son texte grec, la version latine étant postérieure. En effet en regard de la recension slave due à l'exarque Jean de Bulgarie (Xe s.), l'Occident ne put mettre ses traductions qu'un siècle et demi plus tard.

(2) R. L. Szigeti a publié le texte de cette première version et l'a accompagné d'un commentaire littéraire, *Translatio latina Joannis Damasceni (De Orthodoxa Fide, lib. III, cap. 1-8) saeculo XII in Hungaria confecta*, in Magyar-gorog tanulmanyok szerkeszti Moravesik Gyula, 13, Budapest, Institut universitaire de philologie grecque, 1940. Compte-rendu in *Études Byzantines*, 1943, pp. 293-294.

(3) Le lecteur trouvera dans l'article cité du P. de Ghellinck, *Byz. Zeitsch.*, 1912, toute la bibliographie nécessaire sur cette traduction, sa diffusion et son succès.

(4) Hocedez, *La Diffusion de la translatio Lincolniensis du De Orthodoxa Fide de St Jean Damascène*, in Bulletin d'ancienne littérature et archéologie chrétienne, 1913, pp. 197-198.

(5) Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischer Literatur*, 2e éd., p. 70.

gne l'utilisa pour son traité sur l'Incarnation. Jean Damascène est le plus cité, parmi les Pères grecs chez le Maître des Sentences[1]. La *Somme* du Docteur de Damas fut liée tellement au *Livre des Sentences* qu'on substitua à son titre de *Source de la Connaissance*, celui de *Quatuor libri Sententiarum magistri Johannis Damasceni*[2], et on lui donna les mêmes divisions que l'ouvrage de Pierre Lombard.



Dans l'aridité du désert de Judée émerge l'une des tours de Mâr Sabas.

(Cliché obligeamment communiqué par le R. P. H. Musset, P.B.).

La réprobation qui s'attacha, en certains milieux, à l'entreprise du *Magister* ne fut pas sans rejaillir momentanément sur l'œuvre du Damascène. Au lendemain du concile de Latran de 1179, Gautier de Saint-Victor a laissé à ce sujet des pages d'une violence extrême, dirigées contre les «erreurs et les hérésies» du Damascène[3]. Robert de Melun, de son côté, blâme, avec une mauvaise humeur mal contenue, l'introduction de la terminologie grecque dans la théologie. Mais cette opposition manquait trop de mesure pour pouvoir se prolonger longtemps.

Le IVe Concile de Latran (1215) assura définitivement le triomphe du *Livre des Sentences* dans l'enseignement de la chrétienté et

(1) Le P. de Ghellinck énumère les citations empruntées par P. Lombard aux œuvres du Damascène, dans *Le Mouvement théologique du XIIe s.*, pp. 213-223, 240-241. Ce chapitre avait déjà paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*. 1910, pp. 278-285. Cf. aussi du même auteur, *Les Œuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe s. Citations du «De Fide Orthodoxa» chez Pierre Lombard*, in Revue des Questions historiques, 1910, t. XLV, pp. 149-160.

(2) Le lecteur trouvera dans *Le Mouvement théologique*, pp. 275-276 la série de manuscrits ayant substitué ce titre au titre primitif de l'ouvrage du Damascène.

(3) *Cod. Paris. lat. 17.187*, fol. 234r, 239r. «Quid Petrus Lombardus vel nescio quis Joannes Damascenus, scholastici, ad auctoritates has orthodoxorum Augustinum et Hieronymum)» C. E. Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*. t. II, Paris, 1665, p. 651; cité in D. T. C., art. *Pierre Lombard*, par J. de Ghellinck, col. 2009.

inscrivit le nom du *Magister* à une place d'honneur dans un des premiers canons dogmatiques du concile. Les jours de gloire du Damascène commencèrent à briller. Roger Bacon[1] cite Jean dans la série des Pères grecs les plus utiles à la défense de l'Église; d'autres théologiens s'appuient sur le Damascène. A l'époque de Wiclef, il sera comparé à St Augustin, comme champion de la foi eucharistique. Les copies de la version de Burgondio se multiplièrent. La recension de R. Grossetête date de cette époque. Au moment de St Thomas d'Aquin, l'utilisation de *De Fide Orthodoxa* devint quotidienne.

La *Somme* damascénienne bénéficia aussi au XIIIe s. du succès qui s'attachait aux œuvres d'Aristote. « Saint Bonaventure et le Docteur angélique, pour citer les représentants des deux écoles différentes, font appel à son autorité avec une estime et une fréquence qui laissent loin désormais les vingt au trente citations utilisées, un siècle plus tôt, par les timides essais du Maître des Sentences[2] ».

Quelle a été l'influence de Jean de Damas sur la synthèse thomiste. Nulle doute qu'elle ait été réelle. Jusqu'où s'étend-elle? La question en dehors de quelques points de détail[3], dans lesquels a été relevée une dépendance du Docteur angélique vis-à-vis du Docteur de Damas, n'a pas été approfondie, et pourtant elle mériterait de l'être. De patientes recherches nous mettront sur la trace d'intercommunion d'idée et de pensée entre les deux grands représentants de la théologie d'Orient et d'Occident. En attendant souhaitons « que le jour advienne où, pour cimenter l'union entre l'Orient et l'Occident, l'Église place dans la chaire de ces écoles la *Fontaine de la Science* de saint Jean Damascène auprès de la *Somme théologique* de Saint Thomas[4] ».

* * *

L'influence du Damascène s'est manifestée même dans l'Islam d'une double façon. Instigateur du courant qadarite et mu'tazilite[5], Jean

(1) *Opus majus*, pars III.

(2) *Le Mouvement théologique*, p. 274.

(3) M. Duffo, *Saint Jean Damascène source de saint Thomas*, in Bulletin de littérature ecclésiastique, 1906, pp. 126 sq; J. Backes, *Die Christologie des heil. Thomas und die griechischen Kirchenväter*, dans les Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, t. XVII, fasc. 3-4, Paderborn, 1931, pp. 123, 127 sq; P. Minges, *Zum Gebrauch der Schrift « De Fide Orthodoxa » des Johannes Damascenus in der Scholastik*, in Theologische Quartalschrift, t. XCVI, 1914, pp. 225-247; Serge de Beaurecueil, O. P., *Un point d'influence damascénienne sur la théologie occidentale : la volonté salvifique universelle*, Le Lien, 1950, pp. 151-156; O. Lattin, *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe s. occidental*, Revue Thomiste, nouvelle série, t. XIV, 1931, pp. 636-637, 656-659.

(4) P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. IV, p. 54.

(5) Cf. *supra*, p. 85. « La plus ancienne protestation contre la prédestination absolue vint de l'Islam syrien. Son apparition est justifiée de la façon la plus pertinente par l'idée

donna l'impulsion au mouvement intellectuel de pensée à raison apologétique contre l'Islam. Abu Qurra continua l'œuvre de son maître. D'autres polémistes chrétiens comme le patriarche nestorien Timothée Ier le grand (779-823)[1], abu Nûḥ al Anbari (VIIIe-IXe s.)[2], le moine Ibrahîm aṭ Ṭabarâni (alias Buṭros ar Râheb[3]), Abul Faḍl 'Ali ibn Rabban an Naṣrâni, abul Farağ Sa'id ibn 'Ali al Anbari, abul 'Abbas 'Isa ibn Zaïd ibn abi Mâlek, abul Ḥeïr 'Isa ibn Hibat Allah al Massiḥi[4], l'auteur anonyme de l'*Apocalypse de Bahira*[5], Abdel el Massîḥ al Kindi, auteur de la fameuse *Risalat ila 'Abdallah ibn Isma'il al Hāšimi*[6], abu Raiṭat at Takriti[7], pour nous contenter des polémistes antérieurs au Xe siècle, suivirent la route tracée par le Damascène.

L'Islamisme avait triomphé par la force matérielle; mais il lui fallait ensuite, en présence des religions anciennes existantes, Christianisme, Judaïsme, Manichéisme, produire des titres rationnels de son existence et de sa transcendance supposée. La polémique du Damascène et de ses continuateurs força les penseurs musulmans à s'initier à la philosophie aristotélicienne[8], à appliquer aux données de la révé-

de Kremer, d'après laquelle les vieux docteurs musulmans reçurent de leur entourage de théologiens chrétiens l'impulsion qui les porta à douter du déterminisme absolu; car précisément la discussion de ce point de doctrine occupait les esprits des théologiens de l'Église d'Orient. Damas, le centre intellectuel de l'Islam à l'époque du khalifat omayyade, est en même temps le centre de la spéculation sur le *qadar*, sur le fatalisme; de là elle se répandit rapidement dans un rayon plus vaste ». (I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, traduction Félix Arin, Paris, 1920, p. 75).

«لم تنفع هذه الحمية الصبيبة (كذا) التي أثارها هذا الموظف المسيحي (يوحنا الدمشقي) في بلاط أمير المؤمنين في الشام شيئاً. قد يكون يوحنا نجح بعض الشيء في إثارة جذوة نار تلك المشاكل الكلامية التي ظهرت قبله بزمن وفي صبّها في جداله مع المسلمين بقالب منطقي يوناني أثر على أسلوب الكلام عند المسلمين ولكنه فشل في الحيلولة بين المسيحيين السوريين وبين الإسلام». (الدكتور علي جواد، يوحنا الدمشقي، الرسالة، ١٩٤٥، ص ٣٠٨)

(1) Duval, *Littérature syriaque*, p. 383; Labourt, *De Timotheo I nestorianorum patriarcha*, Paris, 1904; Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II, pp. 114-118.

(2) Duval, *op. cit.*, p. 382; Graf, *op. cit.*, p. 118; D. H. G. E., art. *Abou Noé*, par F. Nau, col. 158.

(3) Graf, *op. cit.*, pp. 28-30.

(4) Sur ces auteurs, cf. Graf, *op. cit.*, pp. 118-119.

(5) Graf, *op. cit.*, pp. 145-149.

(6) Cheikho, *Catalogue des auteurs*, pp. 176-177; Graf, *op. cit.*, pp. 135-145.

(7) Cheikho, *Catalogue des auteurs*, pp. 20-21; Graf, *op. cit.*, voc. Ḥabib ibn Ḥidma, pp. 222-226.

(8) « Et par qui donc a commencé la liste des esprits dominateurs qui ont inspiré le génie arabe? Par un catholique, par un Père de l'Église... Jean Damascène, l'homme le plus distingué de l'Orient à son époque, fut l'introducteur des Arabes dans le domaine de la philosophie d'Aristote » (Ch. Lenormant, *Cours d'histoire moderne*, cité in *St Jean Damascène* par un Père de la Cie de Jésus, Beyrouth, 1898, p. 13.

lation musulmane des principes rationnels pouvant expliquer l'accord ou l'opposition de la raison et de la foi, la liberté humaine, la distinction des attributs de Dieu, la création ou l'éternité de la parole de Dieu dans le Coran, la valeur des traditions sur lesquelles l'Islam est fondé. En réalité le Damascène fut à l'origine de l'élaboration de la théologie musulmane.

Il ne répugne pas à des auteurs comme Wensinck[1] de comparer le développement que donne al 'Aš'ari (Xe s.) sur les attributs anthropomorphiques de Dieu et l'interprétation anthropomorphique des expressions *yad Allah*, *'aīn Allah*, *'ala l 'arš istawa*, avec ceux que donnent Jean Damascène. Nous constatons par ailleurs qu'abu 'Isa al Warrāq (IXe s.), adopte, dans ses exposés sur le Christianisme et ses hérésies, une méthode qui suit de près celle employée par le Damascène dans ses traités contre les nestoriens et les jacobites. Le rapprochement entre les deux polémistes s'impose, et l'on se demande si al Warrāq a connu les œuvres du Damascène dans leur original grec ou dans une version arabe[2].

Le Chrysorrhoas a été ainsi indirectement à l'origine du mouvement philosophique musulman et de l'étude rationnelle de la dogmatique de l'Islam. Il n'a pas manqué non plus d'influencer ses polémistes. « La philosophie et la théologie islamiques, dit Miguel Asin Palacios, sont sous la dépendance effective de la pensée classique et de la pensée chrétienne. Saint Jean Damascène et son disciple abu Qurra, dernières lumières de la théologie byzantine sont les initiateurs et les maîtres des théologiens musulmans d'Orient[3] ».

(1) *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, pp. 68-69 ; cf. *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, t. III, 1935, pp. 601-602.

(2) Cf. *Annuaire*, p. 600. Du témoignage des musulmans eux-mêmes, Jean Damascène est celui des écrivains ecclésiastiques qui a le plus exactement parlé de l'Islam. Cf. Ǧawād 'Ali, ar Risālat, *art. cit.*, p. 244 ; le même jugement est porté par Becker, *Islamstudien*, p. 434.

(3) *Discursos leidos ante la Real Academia de la Historia, Madrid*, résumé par A. Abel, in Revue de l'Histoire des Religions, XC, 1924, p. 107.

VERSIONS ARABES DES ŒUVRES DU DAMASCÈNE

Certains traités de Jean de Damas, comme l'*Expositio et declaratio fidei*[1], une partie du traité contre les Jacobites (*Lettre à l'évêque jacobite de Dara*[2]), un fragment sur le simages[3], un fragment d'une homélie sur l'Annonciation[4], ne nous sont parvenus que dans une version arabe. Quand et comment l'héritage littéraire du Damascene passa-t-il en cette langue ? Nous allons tâcher d'y répondre en dépouillant surtout les divers catalogues de manuscrits dont certains n'ont pas encore été édités[5]. Quant à la question de savoir si le Damascène a écrit en arabe, tout en étant pour l'affirmative, nous ne pouvons donner le nom d'aucune de ses productions, l'inventaire des manuscrits arabes de nombreuses bibliothèques n'ayant pas encore vu le jour.

Jean Damascène connaissait certainement l'arabe, il devait même l'écrire[6]. Il est incompréhensible en effet qu'un fonctionnaire du califat omayade, qui naquit et vécut sous ce régime, ignorât cette langue, devenue celle de l'administration avant qu'il ne fût entré en charge. En lisant certaines hymnes du Damascène, comme le canon iambique de Noël, Ἔσωσε λαόν, nous retrouvons de fortes réminiscences de métrique arabe, *le bahr as sarī'* par exemple.

L'œuvre littéraire du Chrysorrhoas a éclos, il est vrai, dans le monastère de Saint-Sabas et à Jérusalem même, centres jadis profondément hellénisés, mais nous avons vu qu'à la fin du VIIIe s. l'arabe était devenue la langue commune de la laure.

* * *

La première œuvre du Damascène qui connut la version arabe fut sa première homélie sur la Dormition de la Vierge. Nous la trouvons

(1) Le texte latin de Migne est l'œuvre d'Abraham Ecchellensis.

(2) Celle allant de la col. 1437 à 1440, *P. G.*, t. XCIV.

(3) *P. G.*, t. XCV, col. 435-438.

(4) *P. G.*, t. XCVI, col. 643-648.

(5) Sur cette partie cf. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, t. I, pp. 377-379 ; t. II, pp. 43-45, 57-58 ; L. Cheikho, *Catalogue des Manuscrits des auteurs arabes depuis l'Islam*, pp. 44-45, 217 ; P. Sbath, *al Fihris*, 3 vol., Le Caire, 1938-1939 ; et les catalogues de manuscrits arabes et syriaques des diverses bibliothèques.

(6) Lammens, *La Syrie*, I, p. 119 ; *La Famille de Jean Damascène*, Mach., 1931, p. 485, soutient la même opinion ; cf. aussi *Mach.*, 1898, p. 670.

dans le *ms. 4226*, ff. 72r-81v de la Bibliothèque universitaire et régionale de Strasbourg qui remonte au IXe siècle. Son traducteur est anonyme. Un siècle plus tard, le moine Anṭōnios, du monastère de Saint-Siméon le Jeune, près d'Antioche[1], fit la version d'une grande partie des œuvres du Chrysorrhoas. D'après le *ms. 346* de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth[2] et la préface de la recension du patriarche Sylvestre des écrits du Damascène, Anṭōnios fut moine à Mār Sabas avant d'entrer dans le monastère de Saint-Siméon, et d'en devenir le supérieur. Il vécut au plus tard dans la deuxième moitié du Xe siècle suivant la détermination du *Vat. Arab. 436*[3]. Nous devons à ce moine la traduction arabe de nombreuses œuvres patristiques, comme des homélies de St Grégoire le Théologien, les *Quatre-vingt-huit homélies de St Jean Chrysostome sur l'évangile de St Jean* et d'autres encore[4].

Anṭōnios fit la version de la *Dialectique* et de l'*Exposé de la Foi orthodoxe*, nous en avons le témoignage du *ms. 347* (XVIIIe s.)[5] de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth qui porte au début le nom du traducteur[6]. Cette version, tout en étant large, conserve la division habituelle du traité. Le représentant le plus ancien de cette recension est le *Vat. arab. 177* (XIIIe s.), ff. 4r-38v, dont copie a été faite dans le *Borg. arab. 73* (1736), ff. 5v-57r.

Les manuscrits suivants contiennent encore la *Dialectique*. Ils

(1) Le monastère de Saint-Siméon a été durant le Moyen-Age un important foyer de culture religieuse. Nombreux sont les moines qui s'y illustrèrent par leurs écrits tant grecs qu'arabes. Mentionnons Miḫāïl le moine que nous avons si souvent cité, auteur de l'original arabe de la vie du Damascène; César (Qaïṣar) d'Antioche (XIIe s.) qui composa deux traités, l'un sur le couvent de Saint-Siméon et ses moines, l'autre sur les monastères d'Antioche; le moine Georges (XIIe s.), auteur de la fameuse controverse avec trois *fuqahā'* musulmans en présence de l'émir al Musammar; Siméon d'Antioche (XIIIe s.) qui écrivit une histoire de sa ville natale; Gérasime (XIIe-XIIIe s.) qui composa une apologétique chrétienne, intitulée *al Kāfī*. Nicon de la Montagne Noire, à qui nous devons les *Pandectes* (XIe s.), termina sa carrière monastique au couvent de Saint-Siméon le Jeune. (Sur tous ces écrivains cf. Cheikho, *Catalogue des auteurs*; P. Sbath, *al Fihris*, I et III; G. Graf, *Geschichte Literatur*, II, au voc. de chacun d'eux).

(2) Cheikho, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université saint-Joseph*, p. 216.

(3) Graf, *op. cit.*, II, p. 41, contrairement à Cheikho, *Catalogue des auteurs*, p. 44, qui le fait vivre au XIIe s.

(4) Graf, *op. cit.*, pp. 41-42; Cheikho, *Catalogue des auteurs*, pp. 44-45.

(5) L. Cheikho, *Catalogue raisonné*, pp. 216-217.

(6) Le nom donné généralement par les manuscrits arabes à la *Dialectique* est كتاب في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام *Livre de Philosophie, de Logique et de Dialectique*. Quant à l'*Exposé de la Foi orthodoxe*, il porte le titre de كتاب المائة مقالة *Livre des cent chapitres*, ou الامانة القويمة, qui rend mieux le titre grec. Déjà Miḫāïl le moine (*Biographie*, p. 24) l'intitulait كتاب الامانة القويمة وفي تجسد الكلمة الازلية

sont de deux sortes. Les uns donnent la recension précédente avec quelques variantes dans les termes; les autres ne se présentent pas comme une version littérale. Les uns et les autres, tout en ne déclarant pas suivre la recension du moine Anṭōnios, se rattachent à elle quand même.

Première catégorie: *Vat. arab. 79* (1223) ff. 7a-63; *Vat arab. 178* (XIIIe/XIVe s.) ff. 3r-52; *Vat. arab. 179* (1713); *Vat. arab. 436* (1581) ff. 56v-94v; *Vat. arab. 532* (XVe s.); *Vat. arab. 547* (1625) f. 81r-131r; *Vat. arab 578* (XVIIe s.); *Vat. arab.* 1321 (1851) ff. 61v-106v; *Borg. arab.* 42 (XVIIIe s.); *Brit. Mus. arab. suppl.* 22 (1848)[1] ff. 1-63; *ms. 345* (1726) et *348* (XVIIe s.), pp. 1-64, de la Bibliothèque Orientale.

Deuxième catégorie: *Paris. arab. 162 et 165* (1635 6) ff. 229r-304r; *Mingana syr. 280* (XVIIe s.); *Gotha arab. 1207*, 2; *Leiden or. 2823*; *n. 6* du Musée Asiatique de St-Petersbourg (1686) ff. 1-45; nos *644*, 2, (1695), *685*, 2, (XVIIIe s.), *717*, 1 (1822), *769* (XVIIIe s.), *1100*, 2 (XVIIe s.) de la Bibliothèque de Paul Sbath[2]; couvent de N.-D. de Nisbaï au Liban (1689); Aïn Warqa 58[3]; mss. des collections des héritiers de Rizquallah Anṭāki, des PP. G. Assiūn et J. Ayyūb, des héritiers de Qosṭāqi Hilāl, à Alep[4]; *mss. nos 1399, 1400* et *1405* (1600) de l'archevêché maronite d'Alep[5]; *ms. arab. n. 3/1* du séminaire de Šarfé au Liban (avant 1791)[6]; *ms. n. 155*, 2, de l'archevêché chaldéen de Diārbekīr (1767), un ms. (1634) signalé en 1902 par le P. Cheikho[7] et peut-être le *Sin. arab. 150*.

Tous ces manuscrits, sauf le 345 de la Bibliothèque Orientale, débutent par l'épître dédicatoire à Cosmas de Maïouma.

Nous joignons à cette liste dressée par Graf, une autre faite d'après l'inventaire que nous établissons des bibliothèques de Syrie et du Liban et d'après les catalogues dont le dépouillement a échappé à l'infatiguable auteur de la *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*: manuscrit du couvent Mār-Ḍūmeṭ à Faiṭrūn (avant 1748[8]); École SS. Pierre et Paul à 'Asqūt (1823)[9]; ms. sans cote de l'Université Américaine de Beyrouth (ancien fonds Ma'lūf *n. 1190*) (XIXe s.);

(1) C'est le no du catalogue de Ch. Rieu, *Supplement to the catalogue of the arabic Manuscripts in the Br. Museum*; en réalité le ms. porte le n. 4215.

(2) Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits*, II, pp. 28, 41, 47, 61, 169.

(3) *Mach.*, 1928, p. 695.

(4) P. Sbath, *al Fihris*, I, p. 52, n. 401.

(5) *Mach.*, 1914, p. 359.

(6) I. Armalé, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, p. 327; *al Maçarrat*, 1921, p. 410.

(7) *Mach.*, 1902, p. 552.

(8) *Mach.*, 1928, p. 645.

(9) *Op. cit.*, p. 753.

mss. n. 346 (1733) et 347 (XVIIIe s.) pp. 42-199 de la Bibliothèque Orientale; ms. de l'archevêché maronite d'Antélias (XVIIIe s.); n° B 5/1 de Deïr eš Šir, pp. 1-109 (XVIIIe s.); ms. du patriarcat grec-catholique de Damas (1794); ms. sans cote de Deïr eš Šueïr; mss. n. 343 (XVIIIe s.) et 345 du patr. syrien catholique de Beyrouth; mss. 575, pp. 7-94 et 1018, pp. 1-281 (contenant 68 chapitres), de la bibliothèque du couvent de St Sauveur, près de Sidon[1]. Le *ms. 1253*, pp. 217-218 de la même bibliothèque ne contient que la lettre de Jean à Cosmas; *ms. 43*, (1662), pp. 1-69; *44* (avant 1795), pp. 298-363; *45* (1856), pp. 273-365 de la bibliothèque des Missionnaires St Paul à Ḥarissa. La recension du *n. 45* diffère des deux autres.

* * *

Le *Vat. arab. 177*, assure que le même moine Anṭonios fit la version arabe de l'*Exposé de la Foi orthodoxe*. Son œuvre se retrouve dans le même manuscrit, ff. 36^v-131^r, et dans le *Borg. arab. 73*, ff. 58^r-228. Les manuscrits suivants la relatent avec quelques variantes : *Vat. arab. 79* ff. 145^r-318^r ; *Vat. arab. 436*, ff. 95^v-227^r ; *Vat. arab. 1320* (XIXe s.); *mss. n. 347*, pp. 42-199 et *n. 499* (XVIIe s) de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth ; *ms. 649*, 2 de la Bibliothèque Sbath ; *ms. 36* de la Bodléienne (1654)[2] ; *ms. 22* du Br. Museum, ff. 64-202.

De nombreux autres manuscrits contiennent une version du même traité qui ne semble pas être très fidèle. Ce sont : *Par. arab.* 164 (XIIIe s.), et *165*, 1 (1635/1636), ff. 1-209 ; *Mingana arab. chrét. 49* (1836) ; *n. 5*. (1686) du Musée Asiatique[3] ; *mss. n. 498* (XVIIe s.), pp. 63-410, manquant des six premiers chap. et *n. 502* (XIXe s.), pp. 1-297 de la Bibl. Orientale : mss. de monastères ou écoles du Liban : Deïr Nisbaï, *n. 3* ; Aïn Warqa, *n. 58* ; Šarfé, *n°s 3/1* et *3/2* ; mss. d'Alep : *n. 182* (1665) de la bibliothèque de l'archevêché maronite, collections du P. G. Šelḥot et d'Élias Fārés ; *ms. n. 155* de l'archevêché chaldéen de Diarbékir (1766) ; *ms. 644*, 1 (1695) et *716* (1858) de la collection du P. Sbath ; *mss. 298, 306, 1 ; 317, 318, 319, 454, 599*, du Sinaï ; *Gotha arab. 1207*.

Nous ajoutons aux deux séries précédentes : *mss. 38* (XVIIIe s.), *107* (1836) et un autre sans cote (1872) de Deïr eš Šueïr ; ms. *B 5/2* (XVIIIe s.), *B 5/3* (1803), *B 5/4* (1849) de Deïr eš Šir ; *mss.* 2 (1766), 23 (1807), *261* (1878), *696* (1774), *1274* de la bibliothèque de Saint Sauveur ; ms. (XVIIIe s.) de l'archevêché maronite d'Antélias ; *mss. 43* (1662) pp. 97-303, *44* (avant 1795) pp. 1-217, *45* (pp. 1-272), *46* (1795), *47* (1865), *59* (1543) pp. 207-fin, de la bibliothèque de Ḥarissa. Le *ms. 44* porte des notes explicatives dans le texte des chap. 2, 6, 25, 38, 80. Le *ms. 45* présente une recension différente des autres; il porte des notes aux chap. 2, 6, 8, 25, 36, 47. Le *ms. 26* du couvent de Kreïm (Liban) contient 90 chap. du même traité ; il date de 1547.

(1) P. Lucien Ma'lūf, *Les Manuscrits arabes des œuvres du Damascène conservés à St Sauveur*, ar Risālat al Muḫallisyat, 1950, pp. 545-547.

(2) J. Uri, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium catalogus*. p. 34.

(3) Baron V. Rosen, *Manuscrits arabes du Musée Asiatique*, 1re livraison, St-Pétersbourg, 1881.

Le P. Cheikho[1] mentionne deux autres exemplaires du même ouvrage, conservés dans la bibliothèque du collège des trois Hiérarques à Beyrouth. Lors de notre visite à ce collège en 1947, les deux manuscrits n'existaient plus.

Nous trouvons des extraits du même ouvrage dans les mss. suivants : *Vat. syriac 300*, 9, chap. 21 (Migne, liv. I, chap. 7) ; *n. 460* de l'Université de Groningue (XVIe-XVIIe s.), ff. 1^r-8^v, chap. 68 (Migne, liv. III, chap. 24) ; ff. 129^v-133^r, chap. 98-100 (Migne, liv. IV, chap. 26-28) ; *n. 2740* de Leyde, chap. 15-44 (Migne, liv. II), chap. 78 (Migne, liv. IV, chap. 5), chap. 79 (Migne, liv. III, chap. 29). Le *ms. 548* de la Bibliothèque Orientale (XVIe s.) contient divers extraits de *De Fide orthodoxa* : pp. 519-529 (chap. II, Migne, col. 791), pp. 525-566 (chap, VIII, Migne, col. 807-854), pp. 567-585 (chapitre sur les deux Natures), pp. 586-589 (chap. III, Migne, col. 1017-1010) ; ms. non coté de l'Université Américaine de Beyrouth, (chap. 21, sur la lumière, le feu et les astres) ; *ms. n. 248* (XVIIIe s.) du patriarcat maronite de Bkerké, il contient huit chapitres du même ouvrage ; *Paris. arab. 5782* (XVIIIe s.) (68 chapitres)[2].

* * *

Sylvestre, patriarche orthodoxe d'Antioche (1724-1766), à qui la longue fréquentation du patriarche Dabbās et son propre séjour en Syrie firent connaître suffisamment d'arabe, traduisit avec le concours d'autres écrivains, comme Élie Faḫr, Mas'ad Našu et Mūsa Naufal Trābulsi quelques ouvrages grecs. Sylvestre avait une prédilection pour les traités de polémique des auteurs hellènes du XVIe et du XVIIIe s. Cela ne l'empêcha pas de faire une nouvelle version de *De Fide orthodoxa*. Le patriarche se plaint dans la préface de ce que l'ancienne traduction soit d'un style vieilli et désuet, auquel les copistes avaient ajouté de très nombreuses fautes. Sa recension se reconnaît à la préface qui la précède et à la division de l'ouvrage du Damascène.

Les chapitres ne se suivent plus comme dans la version du moine Anṭonios. Ils sont groupés en quatre livres, le premier de 15 ; le second de 30 ; le troisième de 29 et le dernier de 28. Ce qui fait en tout 102 chapitres. Cette division en quatre livres nous semble inspirée de

(1) *Catalogue des auteurs*, p. 217.

(2) Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*. Paris, 1925, p. 111.

la coutume occidentale de partager ainsi la *Somme* du Damascène, à l'instar des *Sentences* de Pierre Lombard.

Nous reconnaissons la recension de Sylvestre dans un ms. du patriarcat grec catholique de Damas (XIXe s.), dans les *mss. 74* (XIXe s.) et *163* (1779) de Deir es Šuer, le *ms. 501* (1871) de la Bibliothèque Orientale[1], le *ms. 210* du Musée copte du Caire (XIXe s.)[2], et le *ms. 18* (XIXe s.) du séminaire de 'Aïn Trâz (Liban).

* * *

D'après le même *Vat. arab. 177*, Antonios le moine traduisit aussi *L'Expositio et declaratio Fidei* et quelques traités de polémique du Damascène. Les manuscrits les donnent, en général, d'une façon uniforme et dans l'ordre suivant :

Exposé et explication de la foi	في تصنيف الامانة وايضاحها
Attaque contre les Nestoriens	طعن على النسطوريّين
Réponse au traité des Jacobites	ردّ على مقالة اليعقوبيين
Chapitre de son traité dans lequel il a combattu les Iconoclastes	فصل من مقالته التي طعن بها على مقتدي الايقونات
Chapitre de son traité dans lequel il démontre la durée du séjour du corps de notre Dieu Jésus-Christ dans le tombeau.	فصل من مقالته التي في التكلّم باللاهوت يوضح فيها مقام جسد ربنا يسوع المسيح في القبر

Ils sont introduits par le titre général, *Cinq traités sur l'Exposé de la Foi et réfutation des hérétiques contredisants* مقالات خمسة في الامانة وردّ على الاراطقة المخالفين . Un ou deux traités de l'évêque Paul de Sidon, généralement ses *Principaux dogmes de la religion chrétienne*, publiés in *Mach.*, 1901, pp. 961-968, 1022-1030, suivent, dans la plupart des manuscrits, ces opuscules du Damascène. Le ms. de l'archevêché maronite d'Antélias attribue ce traité au Chrysorrhoas.

Le Vat. arab. 177, qui seul nous fournit le nom du traducteur arabe omet le 4e traité. Fut-il traduit plus tard par un autre et placé avec les précédents ? Peut-être. Nous faisons remarquer qu'en dehors du traité *Contre les Nestoriens*[3], la version arabe n'est pas une traduction fidèle de l'œuvre damascénienne, mais plutôt une adaptation. Le traité *Contre les Jacobites* est un résumé développé de l'original grec de l'épître à l'évêque de Dara[4].

(1) Cheikho, *Catalogue raisonné*, p. 304.
(3) Graf, *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, p. 49.
(3) Celui édité par Migne, *P. G.*, t. XCIV, col. 188-224.
(4) *Op. cit.*, col. 1436-1501.

Quant au chapitre *Contre les Iconoclastes*, il condense en quelques pages les idées du Damascène exprimées dans ses trois discours. Il a été édité par Migne dans une version latine[1] qui ne ressemble pas au texte arabe de tous les manuscrits. *La Durée du séjour de Notre-Seigneur et Dieu au tombeau* est une compilation faite d'après les chap. 27-29 du livre IVe de *De Fide orthodoxa*.

Les cinq mêmes traités se retrouvent dans les manuscrits suivants mais sans indication du nom du traducteur. Ils sont à attribuer selon toute vraisemblance à une même recension. Une comparaison entre les textes peut seule nous en donner la certitude. Ne l'ayant pas faite nous en donnons la liste sans avoir tranché la question :

Expositio et declaratio fidei :

Vat. arab. 79, ff. 67^v-84^r ; *Vat. arab. 436*, ff. 1^v-13^r ; *Vat. arab. 1321*, ff. 1^r-15^v ; *Brit. Mus. ar. suppl. 22*, ff. 203^r-216 ; *n. 502* de la Bibl. Orientale (XIXe s.), pp. 298-323 ; *n. 549* (1651), pp. 97-136 de la même bibliothèque ; *ms. B 5/1* de Deïr eš Šir, pp. 110-135 ; *n. 5* du Musée Asiatique ; *Paris. arab. 165 ; ms. 1253*, pp. 143-159 de St Sauveur ; *mss. 43* pp. 70-89, 304-323 ; *44*, pp. 217-235 de Ḥarissa ; 3/1 de Šarfé.

Contre les Nestoriens :

Vat. arab. 79, ff. 85^r-106^v ; *Vat. arab. 436*, ff. 13^v-29^r ; *Vat. arab. 1321*, ff. 16^r-32^v ; *Brit. Mus. ar. suppl. 22*, ff. 216^r-235^v ; *mss. n. 502*, *549* de la Bibl. Orientale, pp. 325-356, 151-184 ; ms. n. *689* (1886) de la même bibliothèque, pp. 171-206 ; *ms. 5/1* de Deïr eš Šir, pp. 135-166 ; *n. 5.* du Musée Asiatique ; *Paris. arab. 165 ; ms. 1253* de St-Sauveur, pp. 160-179 ; *mss. 43*, pp. 323-373 ; *44*, pp. 235-258 ; *59*, pp. 45-75, de Ḥarissa ; *ms. 3/1* de Šarfé.

Contre les Jacobites :

Vat. arab. 79, ff. 112^r-144^v ; *Vat. arab. 436*, ff. 33^r-55^r ; *Vat. arab. 1321*, ff. 32^r-55^v ; *Mus. Brit. arab. suppl. 22*, ff. 235^v-261^v ; *ms. n. 502*, pp. 356-404, *689*, pp. 118-170 de la Bibl. Orientale ; *ms. B 5/1* de Deïr es Šir, pp. 166-213 ; *n. 5* du Musée Asiatique ; *Paris arab. 165 ; ms. 1253*, pp. 180-210 de St-Sauveur ; *mss. 43*, pp. 378-413 ; *44*, pp. 264-298 ; *59*, pp. 83-128 de Ḥarissa ; ms. 3/1 de Šarfé.

Contre les Iconoclastes :

Vat. arab. 79, ff. 107^r-111^r ; *Vat. arab. 436*, ff. 29^v-32^v ; *Vat. arab. 1321*, 55^v-58^r ; *Mus. Brit. ar. suppl. 22*, ff. 261^v-266^r ; *ms. 502*, pp. 404-410, et *549*, pp. 137-147 de la Bibl. Orientale ; *ms. B 5/1* de Deïr eš Šir, pp. 213-220 ; *n. 5.* du Musée Asiatique ; *Paris. arab. 165 ; ms. 1253*, pp. 211-21 ; *mss. 43*, pp. 91-96, 273-378 ; *44*, pp. 258-263 ; *59*, pp. 75-81 de Ḥarissa ; *ms. 3/1* de Šarfé.

(1) *P. G.*, t. XCV, col. 435-438.

De la Durée du séjour du corps de Notre Dieu Jésus-Christ au tombeau :

Vat. arab. 436, ff. 32v-33r ; *Vat. arab. 1321*, ff. 58v-59v ; *mss. n. 502*, pp. 110-111, *549*, pp. 117-150 et *689*, pp. 207-208 de la Bibliothèque Orientale ; *ms. B* [illegible] de Deir eš Šir, pp. 220-222 ; *n. 5* du Musée Asiatique ; *Brit. arab. suppl. 22 ; Paris. arab. 165 ; ms. 1253*, pp. 215-216 de St-Sauveur ; *mss. 43*, pp. 90-91 ; *44*, pp. 263-264 ; *59*, pp. 81-83 de Ḥarissa ; *ms.* 3 1 de Šarfé.

* * *

Des manuscrits contiennent séparément l'un ou l'autre de ces cinq traités, ainsi le *n. 155* de l'archevêché chaldéen de Diarbekir renferme le traité *Contre les Jacobites*. Le même écrit se retrouve dans le *ms. 3* de Deïr Nisbaï, le *ms. 516*, pp. 309-361 ; *543* (XIXe s.), pp. 123-204 ; *548* (XVIe s.), pp. 394-518 de la Bibliothèque Orientale. La Bibliothèque privée du P. G. Manaš à Alep contenait un exemplaire de deux traités *Contre les Jacobites* et *Contre les Nestoriens*. Un ms. de la collection du P. Constantin Ḥodari, le *ms. 503*, pp. 29-37 de la Bibliothèque Orientale renferment le *Contre les iconoclastes*.

L'Exposition et la déclaration de la Foi se retrouve dans les mss. suivants de la Bibliothèque Orientale : *503*, pp. 1-28 ; *516* (1724), pp. 277-309 ; *550* (XVIIIe s.) pp. 118-126 ; *502* (XIXe s.) pp. 298-323 ; *549* (1702) pp. 97-136. Nous la reconnaissons aussi dans les *mss. 644* (1695) pp. 503 sq ; *1100* (XVIIe s.) de la Bibliothèque de Sbath et dans deux mss. de la collection de Ǧibrāīl Ḥayyāt et du P. Paul Naǧm à Alep[1]. Le P. Sbath voit à tort dans ce manuscrit une recension de 'Abdallah ibn al Faḍl

Au XIe siècle le célèbre traducteur melchite, 'Abdallah ibn al Faḍl al Anṭāki fit la version arabe du *Libellus de recta fide* et lui donna le nom de *Dustūr al amānat al mustaqīmat*[2]. Nous la trouvons dans le *Vat. arab. 79* (1223), ff. 318r-325r et le *Sinaït. arab. 152*. Les manuscrits suivants contiennent le même traité sans porter cependant mention du nom du traducteur qui est selon toute vraisemblance le même ibn al Faḍl. Ce sont le *ms. 500* (XVIIIe s.) de la Bibliothèque Orientale, pp. 1-27, et le *Sinaït. arab. 451*.

Le P. Sbath[3] attribue à 'Abdallah ibn al Faḍl la version arabe de toutes les œuvres précédentes du Damascène et ne fait aucune mention du moine Anṭonios. Il attribue ainsi à l'auteur antiochien la recension contenue dans les manuscrits de sa bibliothèque, nos *641* (1695), *649* (1750), *716*, *1100* et dans diverses collections privées d'Alep. Nous croyons que Sbath étend aux versions arabes de l'œuvre de Jean un renseignement tiré du *mss. 649* d'après lequel ibn al Faḍl aurait traduit le *De Fide orthodoxa*. Nous trouvons même ce détail sujet à caution, n'ayant pas rencontré d'autres témoins manuscrits de cette version de 'Abdallah. Par suite d'un système de généralisation Sbath aurait vu la même tradition manuscrite dans des exemplaires du *De Fide orthodoxa* se trouvant à Alep.

(1) *Al Fihris*, I n. 402.
(2) دستور الامانة المستقيمة، صنعة ابينا البار الفاضل والكاهن والراهب الكامل يوحنا الدمشقي رفعه عابا اسقف ايارود القدسي الى بطرس مطران دمشق *Vat. arab. 79*, f. 318r (sic).
(3) *Bibliothèques*, II, p. 28 ; *al Fihris*, I, nos 400, 402. P. Cheikho a commis la même erreur dans *Mach.*, 1904, p. 1060, il l'a rectifiée par la suite dans son *Catalogue des auteurs* et dans le *Catalogue raisonné*, passim.

D'autres écrits du Damascène furent traduits en arabe. Mais nous ignorons le nom de leur traducteur. Il en est ainsi de la *Lettre à l'archimandrite Jordanès sur le Trisagion : ms. 516* de la Bibliothèque Orientale, pp. 158-161 (1724) et *ms. 12* de la Bibl. du St-Sépulcre[1].

Les deux mêmes manuscrits contiennent le traité *Des Deux volontés* contre les Monothélites (ms. de l'Orientale, pp. 362-386, le P. Cheikho[2] y constate des additions au texte grec).

Le traité *De Natura composita* se retrouve dans les ms. suivants de la Bibl. Orientale : *516*, pp. 362-383 et *548* (XVIe s.), pp. 567-586.

Le Vat. arab. 175[3] et un ms. de la collection des héritiers de Rizqallah Basile à Alep[4] contiennent un traité de polémique contre l'Islam, تفنيد لآراء المسلمين n'ayant pas eu le manuscrit sous les yeux nous ne pouvons pas juger quelle partie de l'œuvre du Damascène il donne.

Plusieurs homélies sont attribuées au Damascène dans les manuscrits arabes. Les unes sont authentiques, les autres sont douteuses ou inauthentiques. Parmi les premières : homélie *Sur la Transfiguration : ms. 516*, pp. 158-161 ; *512*, (XVIe s.), pp. 362-391 de la Bibliothèque Orientale ; *ms. 1265* de Sbath (XVIIIe s.), et ms. de la collection du P. P. Ḥodari à Alep[5] ; *ms. 61* (ancienne cote) de Deïr eš Šueïr, (XVIIIe-XIXe ss.) ; *ms. 40* de Ḥarissa (XVIIe s.), pp. 352-379.

IIe Homélie *Sur la Dormition de la Sainte Vierge* : ms. *n. 8* de Saint-Jacques (Jérusalem), (1431), ff. 209 sq.

L'homélie *Sur la naissance de Marie* est contenue dans deux mss. de la Bibliothèque Orientale, *511* (1876), pp. 1-23 ; *512*, pp. 163-186 ; un ms. non coté de Deïr eš Šir (1881).

(1) Graf, *Die Christlich-arabischer Handschriften des griechischen Klosters beim Hl. Grabe*, Oriens Christianus, 1915, p. 299.
(2) *Catalogue raisonné*, p. 313.
(3) Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, 2, p. 323.
(4) *Al Fihris*, I, n. 586.
(5) *Al Fihris*, I, n. 588.

Dans la deuxième catégorie entrent l'homélie *Sur l'Ascension de N.-Seigneur*, ms. 8 de St-Jacques à Jérusalem, ff. 195-201 ; et l'homélie *Sur l'Annonciation* : *Paris. arab. 151* (XIVe s.) ff. 1r-7r ; collection du P. P. Hodari à Alep et *ms. 15*, 4° (XVIIe s.) pp. 115-119 de Sbath ; *ms. 517* du patriarcat copte du Caire, ff. 191v-194v (1653).

Deux recueils patristiques de la collection de Mgr Élie Karam, métropolite grec-orthodoxe du Mont-Liban, datés, l'un d'avant 1785 et l'autre de 1831, ff. 163-178, contiennent des extraits du Damascène : فصول مختارة في معاني شتى من كلام القديس والمعلّم البار النفيس ينبوع الذهب يوحنا الدمشقي

Incipit : قال اني لست اعترف ان للمسيح طبيعة واحدة بعد الاتحاد اذا نظرت الى فصل طبيعته سالمًا بعد اتحادها

D'autres manuscrits renferment des extraits de ce genre. Il est difficile de les identifier, les catalogues ne donnant aucun détail pouvant aider à le faire. Nous retrouvons ainsi des homélies, *mayāmer*, du Damascène dans les mss. suivants du Sinaï : *408*, 2 ; *408*, 4 (1258) ; *409*, 3 (1534) ; *409*, 8 ; 482, 6 ; 501, 6 (XIVe s.) ; 533, 2 ; 535, 1[1]. Le *Sin. arab. 151*[2] contient un *Traité sur la Mère de Dieu* ; le *Vat. arab. 53* (1569), f. 12v, deux prières à Marie ; un ms. de la collection du P. P. Hodari, à Alep[3], un traité *sur La Virginité*, مقالة في البتولية . Le même traité se trouve dans le *ms. ar. 1993* (XVIIe s.) de la collection Garret[4].

Le ms. *990*, pp. 284-286 de Saint-Sauveur, introduit par le titre نكتب نسخة سلالة المسيح واتفاق الانجيليين ماري متى الانجيلي وماري لوقا مما شرحه ماري يوحنا الدمشقي est un commentaire du Damascène sur la généalogie du Christ.

Pour être complet signalons aussi les versions d'œuvres faussement attribuées au Damascène. Telle : *Discours sur ceux qui se sont endormis en paix* dans le Seigneur : *ms. n. 899* de la bibliothèque de l'archevêché maronite d'Alep et *ms. n. 504* (XVIIIe s.) de la Bibliothèque Orientale[5].

(1) M. Dunlop Gibson, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharinae on Mount Sinaï*, Londres, 1894.

(2) *Catalogus librorum manuscriptorum et impressorum monasterii S. Catharinae in Monte Sinaï ad fidem codicis Porphyriani*, St-Pétersbourg, 1891.

(3) *Al Fihris*, I, n. 590.

(4) Ph. Hitti, N. Fares, B. 'Abdel Malek, *Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938.

(5) Cheikho, *Catalogue raisonné*, p. 305 ; *Mach.*, 1904, pp. 1971 sq.



Les Planètes

d'après un ms. arabe de l'*Exposé de la Foi orthodoxe*, chap. 21.

(Archevêché maronite d'Antélias).

APPENDICE

I

LA MAISON DE SAINT JEAN DAMASCÈNE

Malgré les souvenirs de saint Paul, Damas ne fut jamais considérée par les chrétiens comme ville sainte ; aussi n'attira-t-elle pas beaucoup les pèlerins. Ceux du IV[e] au VI[e] siècles, Pèlerin de Bordeaux, Ethérie, Paula, Euchaire, Théodosius qui traversèrent la Syrie pour arriver en Palestine, ne passèrent pas par la ville.

A partir de la Conquête arabe, le mouvement de pèlerinage diminua, même vers la Palestine. L'évêque gaulois Arculfe, il est vrai, visita Damas au temps de Mu'āwia sans aucune difficulté ; mais sous les Marwanides, les règlements de police devinrent sévères à l'égard des étrangers. Ceux-ci devaient se munir de passe-ports, les renouveler sans cesse à prix d'argent. L'évêque anglo-saxon Willibald, qui visita la Syrie sous Hišām, fut arrêté et emprisonné à Ḥoms. Avec le règne des Abbassides commença le déclin de Damas, « la belle ville pour laquelle les conquérants se vantaient de combattre et de sacrifier leur part du Paradis ». Les vexations n'étaient pas épargnées aux étrangers. Le résultat immédiat fut d'éloigner du pays les quelques pèlerins occidentaux qui visitèrent les Lieux-Saints. Au IX[e] s., des pèlerins continuèrent à se rendre en Palestine ; certains, comme Épiphane le Moine, Bernard l'Hagiopolite, laissèrent une relation de leur voyage, mais aucun d'eux ne s'aventura à Damas qui prit de plus en plus l'aspect d'une ville sainte de l'Islam. Cette période est complètement stérile en écrivains indigènes chrétiens.

Le X[e] et le XI[e] s. furent marqués par une lamentable stérilité littéraire, même pour les lieux les plus sacrés de Palestine.

Durant les Croisades, les relations de voyage, de pèlerinage se multiplièrent. Nombreuses sont les chroniques signées ou anonymes, latines, arméniennes et grecques[1]. Mais Damas, ayant résisté aux ar-

(1) Ces chroniqueurs ont été publiés par les soins de l'Académie des Sciences et des Belles Lettres, sous le titre de *Recueil des Historiens des Croisades*. Les écrivains occidentaux occupent 5 gros in-folio, et les écrivains grecs, 2. Les autres volumes de la collection sont consacrées aux écrivains arabes et arméniens.

mées chrétiennes, demeura la ville sainte des *qurrā'*, la cité aux multiples mosquées, aux innombrables minarets, la reine inviolée qui ne tomba jamais sous le joug chrétien. Aussi les chroniqueurs n'eurent que peu l'occasion de parler de la ville, de ses souvenirs et de ses monuments chrétiens.

Nous possédons, en dehors des sources grecques relatives aux croisades, plusieurs relations de pèlerinage, s'échelonnant du XIe au XVe s. (relations de Jean Phocas, de Perdiccas d'Éphèse, d'Eugésippe[1]). Elles regardent malheureusement surtout la Palestine, ou du moins, en dehors de celle d'Eugésippe, elles n'ont aucun souvenir à l'adresse de Damas. Il en est à peu près de même des nombreux itinéraires russes laissés par les pèlerins venant en Palestine de la Sainte Russie.

Nous ne pouvons évidemment pas chercher trace aux souvenirs chrétiens de Damas, dans les récits laissés par les rabbins juifs du Moyen-Age.

C'est en 1233, que le pape Grégoire IX obtint du sultan Ašraf Mūsa que des Pères Franciscains desservissent les chrétiens de Damas. L'installation des Frères Mineurs dans la ville permit aux Pères de l'Ordre qui visitaient les Lieux-Saints de passer par Damas et de lui consacrer quelques pages de leur *Itinerarium* ou *Liber Peregrinationis*. De sorte que c'est à partir du XIIIe s. que nous pouvons trouver quelques documents sur les traditions chrétiennes de la ville.

* * *

En quittant sa ville natale, Jean Damascène laissait le souvenir d'un chrétien convaincu qui n'avait pas craint de sacrifier sa position pour sa foi. Mais aucun prodige, aucun événement merveilleux n'avaient signalé sa vie à ses concitoyens. Il s'éteignit dans la laure de St-Sabas vers 749/750. Le VIIe concile œcuménique fit de lui le plus grand éloge. Historiens et synaxaires lui décernèrent le titre de *saint*. Les chrétiens de Damas ne durent pas rester étrangers à ce concert de louanges qui le glorifiait après la mort et durent apporter leur concours pour célébrer la mémoire de celui qui illustra leur ville d'une manière éclatante. Mais Jean fut enterré à St-Sabas ; son corps fut transporté dans la suite à Constantinople. La situation précaire des chrétientés en Terre d'Islam ne permit pas à sa ville natale de réclamer son corps. La ville qui lui avait donné le jour ne conserva aucune relique de lui ; rien ne devait aider les chrétiens, ses concitoyens, à conserver son souvenir ou celui de sa maison. Rien par conséquent ne pouvait le rappeler à l'attention des rares pèlerins. Son souvenir

(1) Ces relations ont été réunies par Allatius dans un recueil factice appelé *Symmycta*. De même Migne les a publiées dans la *Patrologie Grecque*, t. CXX et CXXXIII.

ayant disparu dans les récits des premiers voyageurs du Moyen-Age, ne pouvait plus revivre dans ceux des temps postérieurs ou dans les récits des voyageurs du XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles.

* * *

Les historiens arabes, aṭ Ṭabari, Eutychius, ibn 'Abd Rabbihi, al Mas'ūdi, ibn 'Assāker, al Gahšyāri, ibn al 'Amid, évoquent tous le rôle joué par le Damascène et sa famille sous les Sufianides et durant le règne des premiers Marwanides. C'est auprès de ces écrivains que nous aurons la chance de rencontrer la localisation de la maison paternelle de Jean.



Villa byzantine (Mosaïques du Musée du Bardo, à Tunis).

Nous possédons en effet trois témoignages précis. Le premier est d'ibn 'Assāker (1105-1176), le grand historien de Damas, le second d'ibn Šāker († 1363), et le troisième de Sayyed an Nās.

« Sarjoun ibn Manṣour *ar roumi*, dit ibn 'Assāker, le secrétaire de Mu'āwia, de son fils Yazīd ibn Mu'āwia et de 'Abdel Malek ibn Marwān est mentionné par abul Ḥasan ar Rāzi dans la nomenclature des secrétaires des émirs de Damas. Il a dit de lui qu'il était chrétien et qu'il devint musulman par la suite. C'est à lui qu'est attribué *ḥaïr ibn Sarḫoun*[1], près de Bāb Kisān. On l'appelle aussi Sarja et il a une descendance[2] ».

Le *ḥāfeẓ* de Damas donne ainsi un point de repaire très précis, Bāb Kisān, pour la localisation de la villa des Sarğūn. Bāb Kisān est

(1) Le *ḥaïr* est une villa ou un jardin de plaisance.
(2) *Tārīḫ*, VII, *ms. 3371 G*, p. 38 et *ms. 21*, p. 28 de la Ẓāhiryat.

l'une des portes romaines de la ville ; elle s'ouvre sur le côté sud-est de la muraille. Placée primitivement sur l'enceinte méridionale de la ville antique, elle s'est trouvée, après les remaniements du XIIe s., sur le côté sud-est, tout en demeurant en place. L'appareil des fondations et des assises de la muraille adjacente est nettement romain[1]. La tradition chrétienne y a placé depuis le XIIIe s. le lieu de l'évasion de St Paul[2]. La porte existe de nos jours. Le 23 sept. 1924, le patriarche melchite catholique d'Antioche, Dimitrios Qādi, y posa la première pierre d'une église dédiée à l'Apôtre des nations. Le sanctuaire est construit dans l'entrée même de Bāb Kīsān, la porte de la muraille servant d'entrée à l'église.

La localisation d'ibn 'Assāker est d'autant plus précieuse qu'elle donne un jalon certain. N'oublions pas qu'à l'époque du *ḥāfeẓ* de Damas et suivant son affirmation, des membres de la famille Manṣūr vivaient encore dans la ville. Ils devaient habiter vraisemblablement la maison ancestrale. Ibn 'Assāker renseigne donc sur une chose qu'il connaissait parfaitement.

* * *

Son attestation aurait suffi à elle seule. Elle est encore corroborée par deux autres témoignages :

> Le *ḥaïr* de Sarḥoun, dit ibn Châker, en dedans de la porte de Kisân, tire son nom de Sarḥoun ibn Manṣour ar roumi, secrétaire de Mu'âwia, de Yazid et de 'Abdel Malek. D'abord chrétien, il embrassa ensuite l'Islamisme par les soins de Mu'âwia. *Ḥaïr* signifie jardin. Je dis : « Il est aujourd'hui connu sous le nom de Jardin du Chat, *Boustân al Qoṭṭ*[3] ».
>
> « *Ḥaïr* Sarḥoun, en dedans de Bâb Kîsân, rapporte Sayyed an Nâs, tire son nom de Sarḥoun ibn Manṣour, secrétaire de Mu'âwia. Je dis : « Il est aujourd'hui connu sous le nom de *Boustân al Qoṭṭ*[4] ».

Le nom de *Bustān al Qoṭṭ* s'est conservé jusqu'à nos jours. Il formait encore en 1908 un jardin appartenant à 'Abdo Šaïḫ 'Omar. Il fut vendu à l'Alliance Israélite qui y construisit un collège. La partie occidentale du jardin est traversée par une route carrossable. *Bustān al Qoṭṭ* n'est pas éloigné de Bāb Kīsān.

* * *

Malgré ces attestations claires et précises, qui se complètent, une opinion s'est forgée de toute pièce, dans la seconde partie du XIXe s.

(1) Cf. J. Nasrallah, *Les Souvenirs chrétiens de Damas. — Souvenirs de Saint Paul*, pp. 51-52.

(2) *Op. cit.*, pp. 53 sq.

(3) Sauvaire, *Description de Damas*, Journal Asiatique, mai-juin 1896, pp. 376-377.

(4) *Sira*, ms. de Leyde, p. 43a, d'après Lammens, *Études sur le Siècle des Omayades*, p. 341.

Elle a voulu localiser la maison du Damascène près du Ḥammām al-Bakri, à Bāb Tūma. Elle s'est faite passer pour *tradition constante*[1]. Les Pères Jésuites, confiants en elle, firent en 1878, l'acquisition du lieu. On y montrait un *iwān*, semblable à celui de toutes les maisons damascènes du XVIIIe siècle. Le lieu acquit aussitôt un brevet d'authenticité, fut remonté à l'époque omayade et devint la maison même du Damascène. Le 25 janvier 1895, les Pères de la résidence de Damas reçurent le privilège d'y célébrer, sous le rite double, la fête du Saint.

Cependant que quelques écrits de vulgarisation soutenaient faiblement cette localisation[2], le P. Lammens ne craignait pas de suivre celle d'ibn 'Assāker[3].

Peu de *Guides* ou de *Relations* de pèlerinage modernes optèrent pour le quartier de Ḥammām al Bakri[4]. Ibn 'Assāker étant par ailleurs inconnu de tous, ses ouvrages demeurant à l'état de manuscrit, la localisation de Bustān al Qoṭṭ demeura l'apanage de quelques savants. Aussi la plupart des *Guides* passent sous silence la détermination de la maison du Damascène.

En 1931, les Pères Jésuites dotèrent leur résidence d'une magnifique église dédiée au grand saint de Damas. Mais leur foi en la localisation de sa maison devenait de plus en plus faible. Des travaux d'aménagement, exécutés en 1946, les amenèrent à *détruire l'iwān et la maison du Damascène*. Ils firent preuve ainsi d'un beau désintéressement et donnèrent le coup de grâce à cette *légendaire tradition constante* qu'avait inventée un propriétaire adroit pour mieux vendre son immeuble.

---

(1) *Saint Jean Damascène, notes historiques* par un Père de la Compagnie de Jésus, Beyrouth, 1898, p. 6, note 1.

(2) L. Hoquet, *Biographie de saint Jean Damascène* (en arabe), Beyrouth, 1895, p. 30. — L. Cheikho, *Les Gloires chrétiennes de Damas*, Beyrouth, 1924, p. 7. — *Saint Jean Damascène*, loc. cit. — *Mach.*, 1899, p. 287. — Ni'mān Qasāṭli, *Kitāb ar Rawḍat al ġannā' fi Dimašq al faiḥā'*, Beyrouth, 1879, p. 144. — J. Goudard, *La Sainte Vierge au Liban*, 1908, pp. 457-458.

(3) Lammens, *Études sur le règne de Mu'āwia*, p. 392 ; *Le Siècle des Omayades*, p. 341 ; *La Famille de saint Jean Damascène*, Mach., 1921, p. 484.

(4) Abbé Paul Chaton, *Aux Pays de la Bible*, Fribourg, 1938, p. 37.

II

ADDITIONS

P. 1, ligne 7 : Le *ms. 384* du patriarcat syrien catholique de Beyrouth, qui est un recueil de vies de saints, transcrit en 7156 (1648), contient la biographie du Damascène faite par Miḫāïl ; elle est précédée du prologue.

P. 2, note 1, ligne 3 : Le P. Peeters a donné un compte-rendu de cette Biographie, in *Anal. Boll.*, 1914, pp. 78-81.

P. 3, ligne 18 : Agapius de Crète, dans ses *Miracles de la Vierge*, attribue, lui aussi, la biographie du Damascène à Jean patriarche d'Antioche.

P. 17, ligne 1 : Sur le sens du mot *rūm*, cf. H. Zayat, *al Ḫizānat aš Šarqyat*, t. II, pp. 92-93.

P. 31, note 2, y ajouter : aṣ Ṣūli, *Adab al Kuttāb*, p. 192 ; Balāḏuri, *Ansāb al Ašrāf*, IV, p. 81.

P. 35, note 3, y ajouter : *Adab al Kuttāb*, p. 192.

P. 36, note 4, y ajouter : *Adab al Kuttāb*, pp. 192-193.

P. 37, note 3, y ajouter : Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, p. 104.

P. 40, ligne 1, sur les évêchés des tribus arabes chrétiennes du VIIe au VIIIe s., cf. D. H. G. L., art. *Arabie*, col. 1313-1314, 1320 ; H. Charles, *Le Christianisme des Arabes nomades*, p. 76.

P. 40, ligne 13, sur la *ġizyat*, cf. H. Zayat, *La Capitation des chrétiens en Islam*, in al Ḫizānat aš Šarqyat, IV, pp. 54-66.

P. 41, note 6 y ajouter : *Chronic. Maroniticum*, dans *Chronica Minora*, p. 55, déjà publié par Nöldeke, Z. D. M. G., t. XXIX, 1875, pp. 85, 95.

P. 43, ligne 5 : Théophane (*Chronographia*, p. 544) parle du *goût* du calife Mu'āwia pour les Chrétiens. Cf. aussi D. H. G. E., art. *Arabie*, col. 1311.

P. 48, note 7, y ajouter : *La Croix dans l'Islam*, pp. 58-65.

P. 53, ligne 29, au lieu de 709-723, mettre 709-728.

P. 53, note 5 y ajouter : Michel le Syrien, II, pp. 490-491 ; Barhebraeus, *Chron. eccles.*, p. 298.

P. 60, ligne 2, sur le catholicos Phétion, cf. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, t. II, p. 120.*

P. 71, note 2, y ajouter : *Aġāni*, VIII, p. 290.

P. 73, ligne 16 : Michel le Syrien, II, p. 479.

P. 78, ligne 9 : D'après le P. Bernardin Surius, *Le Pieux Pèlerin ou Voyage de Jérusalem*, Bruxelles, 1666, p. 341, c'est l'icône de N.-Dame de Saydnaïa qui aurait opéré la guérison miraculeuse de la main du Damascène.

P. 100, note 3, y ajouter : Théophane, *Chronographia, ad. ann. 6198, 6234* ; cf. *Byz. Zeitsch*, t. II, pp. 34, 35.

P. 101, ligne 3 : Dans sa profession de foi d'ordination au sacerdoce, Jean déclare que ses maîtres, dans la science sacrée du moins, ont été les pasteurs de l'Église (*P. G.*, t. XCV, col. 418).

P. 112, ligne 38 : *Orat. II, 12*, col. 1295-1298.

P. 128, ligne 26 : C'est dans la cellule de saint Jean Damascène, que l'hiéromoine Jérémie transcrivit plusieurs manuscrits, cf. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθηκή, t. II, p. 600. Sur la cellule du Saint, cf. aussi *op. cit.*, III, p. 316.

P. 159, ligne 11 : Sophronios a publié en 1921, dans la revue ὁ Νέος Ποιμήν, III, pp. 23-42, un discours sur la Nativité de N.-S. qu'il attribue au Damascène, Λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, d'après trois manuscrits : l'*Ambros. Gr. M 15 supp., le cod. 6* du monastère du Pentocratar. (Athos) et un ms. de la collection de l'auteur.

P. 180, note 1 : En attendant l'étude du R. P. Mécérian sur le monastère de Saint-Siméon cf. P. Mécérian, *C. R. S. A. I*, 1936, p. 205 ; P. Peeters, *L'Église géorgienne de Clibanion au Mont-Admirable*, Anal. Boll., 1928, p. 241 ; J. Lassus, *Sanctuaires Chrétiens de Syrie*, pp. 131-133.

P. 182, ligne 11 : Les *mss. 43, 44, 45* de Ḥarissa, ceux de Faïtrûn et d'Antélias, le *ms. B 5/1* de Deïr eš Šīr, les *mss. 343, 345* du patriarcat syrien de Beyrouth débutent par l'épître à Cosmas. Les *mss. 346, 347* de la Bibliothèque Orientale en sont dépourvus. Pour les autres, nous ne les avons pas examinés.

P. 186, ligne 8 : Les *mss. 48* (XVIIIe s.) et *46* (1858) de l'archevêché grec-catholique de Tyr contiennent les cinq traités précédents du Damascène.

TABLE DE MATIÈRES

IMP. SAINT PAUL – HARISSA (LIBAN)